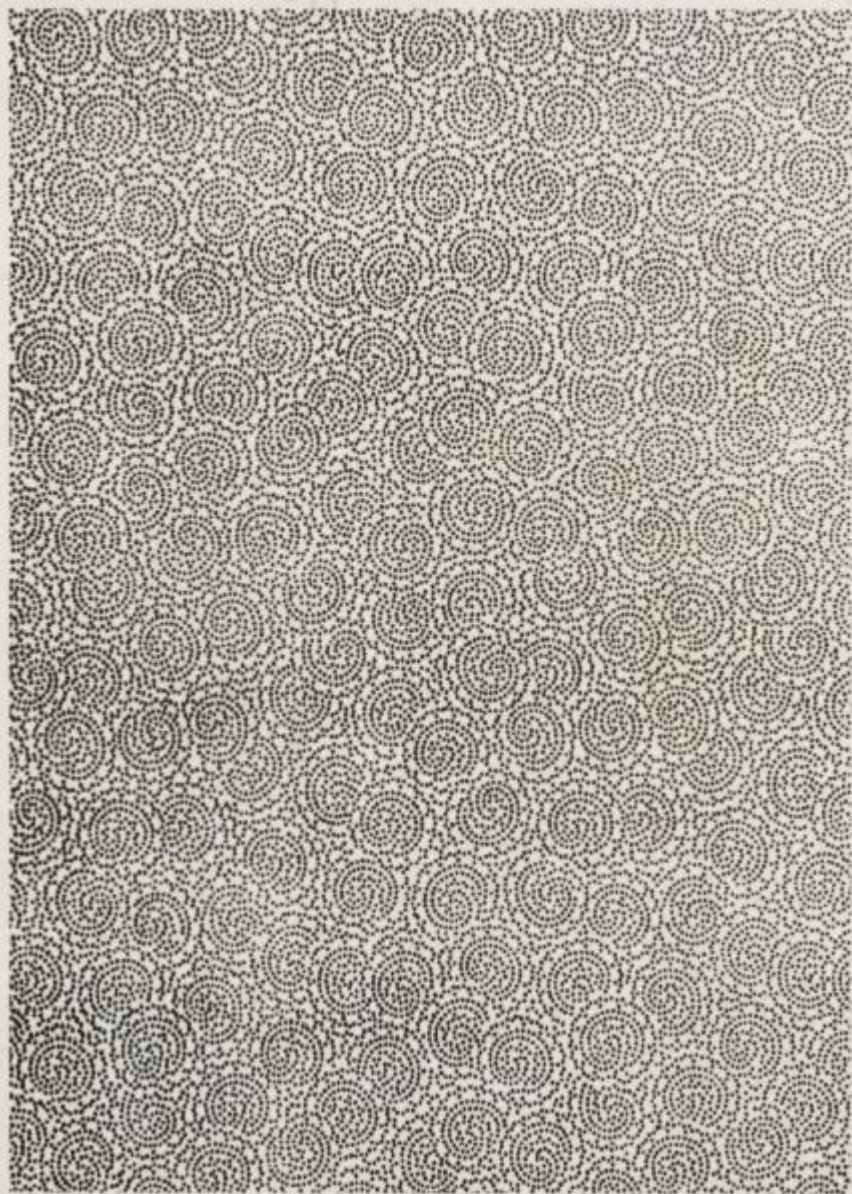


PROBLEMI



K A Z A L O

PROBLEMI

Matematika - Teorija

Novel Zdenko, *Priloge k teoriji grup* 1Branica Zdenko, *Priloge k teoriji grup* 23Alma Zdenko, *Priloge k teoriji grup* 51

Kemijska

Sigmond Pavel, *Priloge k teoriji grup* 1Sigmond Pavel, *Priloge k teoriji grup* 1Sigmond Pavel, *Priloge k teoriji grup* 71

Ekon.

Zdenko Zdenko, *Priloge k teoriji grup* 44

Fizika

F. G. Ficko, *Priloge k teoriji grup* 1F. G. Ficko, *Priloge k teoriji grup* 1F. G. Ficko, *Priloge k teoriji grup* 71

Fizika

F. G. Ficko, *Priloge k teoriji grup* 1

Fizika

F. G. Ficko, *Priloge k teoriji grup* 1

PROBLEMI

K A Z A L O

Nelagodje v kulturi

Slavoj Žižek, <i>Sreča po 11. septembru</i>	5
Renata Salecl, <i>Realno zločina</i>	25
Alain Badiou, <i>Kriza seksualnosti</i>	51

Klinika

Sigmund Freud, <i>O upravičenosti ločevanja določenega kompleksa simptomov od nevrastenije pod oznako »tesnobna nevroza«</i>	65
Sigmund Freud, <i>O sanjah</i>	93

Kant

Zdravko Kobe, <i>Antinomičnost pri Kantu</i>	145
--	-----

Fichte

J. G. Fichte, <i>Prvi uvod v vedoslovje</i>	189
J. G. Fichte, <i>Drugi uvod v vedoslovje</i>	215
J. G. Fichte, <i>Poskus novega prikaza vedoslovja</i>	271

Povzetki	283
----------------	-----

Abstracts	285
-----------------	-----

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

SREČA PO 11. SEPTEMBRU

Usoda poznega realsocializma lepo ponazori nasprotje med srečo in željo. Kdaj natanko lahko rečemo, da so ljudje srečni? V deželi, kakršna je bila Češkoslovaška v poznih sedemdesetih in osemdesetih letih, SO ljudje na nek način dejansko BILI srečni: izpolnjeni so bili trije temeljni pogoji sreče. (1) Materialne potrebe ljudi so bile v osnovi zadovoljene – ne PREVEČ zadovoljene, ker lahko pretirana potrošnja sama ustvarja nesrečo. Dobro je, če na tržišču občasno pride do kratkotrajnega pomanjkanja nekaterih dobrin (nekaj dni ni kave, potem par dni ni piva, nato zmanjka TV-naprav): ta kratka obdobja pomanjkanja so delovala kot izjeme, ki so spomnile ljudi na to, da bi morali biti veseli, ker so bile dobrine večinoma na razpolago – če je ves čas vse na razpolago, imajo ljudje potem to razpoložljivost za samoumevno in izgubijo izpred oči dejstvo, da imajo srečo. Življenje se je tako odvijalo na običajen in predvidljiv način, brez kakšnih velikih naporov ali šokov, vsak se je lahko umaknil v svoj zasebni kotiček. (2) Druga izjemno pomembna poteza: obstajal je Drugi (Partija), ki ga je bilo mogoče okriviti za vse, kar je šlo narobe, tako da se nihče ni čutil zares odgovornega – če je prišlo do začasnega pomanjkanja nekaterih dobrin, celo če je viharo vreme povzročilo veliko škodo, je bila to »njihova« krivda. (3) In nazadnje, a ne najmanj pomembno: obstajal je neki Drugi Kraj (potrošniški Zahod), o katerem je bilo ljudem dovoljeno sanjati in ga občasno tudi obiskati – ta kraj je bil na ravno pravšnji oddaljenosti, ne predaleč in ne preblizu. To krhko ravnotežje je zmotilo – kaj? Natanko – *želja*. Želja je bila sila, ki je ljudi prisilila, da so se premaknili onstran – in končali v sistemu, v katerem je velika večina vsekakor *manj* srečna...

Sreča potemtakem, če uporabimo Badioujeve pojme, ni kategorija resnice, temveč kategorija gole Biti in je kot taka nejasna, nedoločna in nekonsistentna (spomnimo se pregovornega odgovora nemškega imigranta v ZDA, ki je na vprašanje »Are you happy?«, odgovoril: »Yes, yes, I am very happy, *aber glücklich bin ich nicht...*«). Sreča je POGANSKA kategorija: za pogane je cilj življenja živeti srečno življenje (ideja živeti »srečno do konca svojih dni« je že pokristjanjena inačica poganstva), tako religiozno izkustvo kot politično delovanje pa veljata za najvišji obliki sreče (glej Aristotela) – nič čudnega ni, da ima Dalaj Lama takšen uspeh, ko zadnje čase po svetu pridiga evangelij sreče, in prav nič čudnega ni, da naleti na največji odmev ravno v ZDA, v tem cesarstvu (iskanja) sreče... Skratka, »sreča« je kategorija načela ugodja in to, kar jo spodkoplje, je vztrajanje nekega Onstran načela ugodja.

V strogo lacanovskem pomenu besede je potemtakem treba postaviti trditev, da je »sreča« odvisna od subjektove nezmožnosti oziroma nepripravljenosti, da bi se v polni meri soočil z nasledki svoje želje: cena sreče je, da subjekt ostaja ujet v nekonsistentnosti svoje želje. V našem vsakdanjem življenju (se pretvarjamo, da) si želimo stvari, ki si jih dejansko ne želimo, zato je konec koncev najhujša stvar, ki se nam lahko zgodi, ta, da DOBIMO, kar si »uradno« želimo. Sreča je tako inherentno hipokritska: je sreča sanjarjenja o stvareh, ki jih dejansko nočemo. Ko današnja levica bombardira kapitalistični sistem z zahtevami, ki jih ta očitno ne more izpolniti (Polno zaposlenost! Ohraniti socialno državo! Polne pravice za imigrante!), je to v osnovi igra histeričnega provociranja, kjer se naslavljam na Gospodarja z zahtevo, ki je ta ne more izpolniti, in tako razkrivamo njegovo nemoč. Toda težava te strategije ni samo v tem, da sistem ne more izpolniti teh zahtev, pač pa tudi v tem, da sami tisti, ki jih postavljajo, DEJANSKO nočejo, da bi se izpolnile. Recimo, ali se »radikalni« univerzitetniki, ko zahtevajo polne pravice za imigrante in odprtje meja zanje, zavedajo, da bi neposredna

izpolnitev te zahteve zaradi očitnih razlogov preplavila razvite zahodne dežele z milijoni priseljencev, kar bi izzvalo nasilni rasistični povračilni udarec delavskega razreda, ta pa bi potem ogrozil privilegirano pozicijo samih univerzitetnikov? Seveda se tega zavedajo, toda zanašajo se na dejstvo, da njihova zahteva ne bo izpolnjena – na ta način lahko hipotetično ohranijo svojo čisto radikalno zavest, medtem ko še naprej uživajo svojo privilegirano pozicijo. Leta 1994, ko je potekal nov val emigracije v ZDA, je Fidel Castro ZDA posvaril, da če ne bodo prenehale spodbujati Kubancev k imigriranju, jih Kuba ne bo več odvrčala od tega – kar je kubanska vlada dejansko naredila nekaj dni kasneje, ko je ZDA spravila v zadrego s tisočimi nezaželenih priseljencev... Ali ni to kot pri pregovornem primeru ženske, ki moškemu, ki ji mačistično dvori, zabrusi: »Utihni, ali pa boš moral narediti to, s čimer se bahaš!« V obeh primerih gre za to, da se sklicujemo na blef drugega, da računamo z dejstvom, da se drugi dejansko boji tega, da bi docela izpolnili njegovo zahtevo. In ali ne bi ista gesta spravila v paniko tudi naših radikalnih univerzitetnikov? Stari moto leta '68 »*Soyons réalistes, demandons impossible!*« dobi tukaj nov cinično-zlovesč pomen, ki morda razgali njegovo resnico: »Bodimo realisti: mi, akademska levica, se hočemo kazati kritične, medtem ko polno uživamo privilegije, ki nam jih ponuja sistem. Bombardirajmo sistem z nemogočimi zahtevami: vsi vemo, da te zahteve ne bodo izpolnjene, zato smo lahko gotovi, da se dejansko ne bo nič spremenilo in bomo mi ohranili svoj privilegiran status quo!«

Konservativci potemtakem popolnoma upravičeno legitimirajo svoje nasprotovanje radikalni vednosti sklicujoč se na srečo: vednost nas konec koncev naredi nesrečne. V nasprotju s stališčem, da je radovednost ljudem prirojena, da globoko v vsakem od nas obstaja nek *Wissenstrieb*, gon po vednosti, Jacques Lacan trdi, da je spontana naravnost človeškega bitja nek »O tem nočem nič vedeti« – temeljni odpor do tega, da bi preveč vedeli. Vsak resnični napredek v vednosti je treba plačati z bolečim bojem zoper naša spontana nagnjenja.

Ali ni današnja biogenetika najočitnejši dokaz teh meja naše pripravljenosti vedeti? Izložili so gen, odgovoren za Huntingtonovo bolezen, tako da lahko vsak od nas točno izve ne samo, ali bo dobil Huntingtonovo bolezen, temveč tudi, kdaj jo bo dobil. Nastop bolezni je odvisen od napake genetskega prepisa – jecljajočega ponavljanja »besede« CAG v sredini gena: trenutek, v katerem bo nastopila norost, je strogo in neizprosno odvisen od tega, kolikokrat se ponovi CAG na enem mestu tega gena (če je na tem mestu štirideset ponovitev, boste dobili prve simptome te bolezni pri starosti devetindeset let, če jih je enainštirideset, pri starosti štiriinpetdeset let... če jih je petdeset, pa pri sedemindvajsetih letih). Zdravo življenje, telesna pripravljenost, najboljše zdravstvo, zdrava prehrana, družinska ljubezen in podpora tega ne morejo spremeniti – čisti fatalizem, ki ga ne more omajati nobena spremenljivka iz okolja. Zdravil za to bolezen še ni, tako da resnično ne moremo storiti ničesar. Kaj naj potemtakem storimo sedaj, ko vemo, da se lahko podvržemo testiranju in tako pridemo do vednosti, ki nam, če je test pozitiven, točno napove, kdaj bomo znoreli in umrli? Si lahko predstavljamo bolj čisto soočenje z nepomembnim naključjem, ki določa naše življenje?

Huntingtonova bolezen nas tako sooči z nelagodno alternativo: ali naj se, če v moji družini obstaja zgodovina te bolezni, podvržem testiranju, ki mi bo povedalo, če (in kdaj) bom neizogibno zbolel ali ne? Kakšna je rešitev? Če ne morem prenesti vednosti o tem, kdaj bom umrl, potem se zdi, da bi lahko bila (bolj fantazmatska kot realistična) idealna rešitev sledeča: pooblastim drugo osebo oziroma institucijo, ki ji popolnoma zaupam, da me testira in MI NE POVE REZULTATOV ter da me, če je bil rezultat pozitiven, tik pred napadom usodne bolezni nepričakovano in neboleče ubije v spanju... Vendar pa je težava te rešitve v tem, da me dejstvo, da *vem, da Drugi ve* (resnico o moji bolezni) – in to pokvari vse –, izpostavi grozljivemu glodanju suma.

Lacan je opozoril na paradoksen status te *vednosti o vednosti Drugega*. Spomnimo se zadnjega obrata romana Edith Wharton *Čas nedolžnosti*, v katerem mož, ki je dolga leta skrivoma gojil prepove-

dano strastno ljubezen do grofice Olenske, izve, da je njegova mlada žena ves čas *vedela* za njegovo skrivno strast. Nemara bi bilo mogoče na ta način rešiti nesrečni film *Najini mostovi*: na koncu filma umirajoča Francesca izve, da je njen bojda preprost in stvaren mož ves čas vedel za njeno kratko strastno razmerje s fotografom *National Geographica* in da se je prav tako zavedal, koliko ji je to pomenilo, a ji je to zamolčal, da je ne bi prizadel. V tem se nahaja uganka vednosti: kako je mogoče, da se celotna psihična ekonomija situacije radikalno spremeni ne takrat, ko junak neposredno nekaj izve (neko dolgo časa zatajevano skrivnost), temveč takrat, ko *spozna, da je drugi* (ki ga je zmotno imel za nevednega) *prav tako ves čas vedel za to* in se je samo pretvarjal, da ne ve, da bi ohranil videz – je še kaj bolj ponižujočega od situacije, ko mož po dolgem skitem ljubezenskem razmerju nenadoma spozna, da je njegova žena ves čas *vedela* zanj, vendar je o tem molčala zaradi vljudnosti oziroma, še huje, zaradi ljubezni do njega?

Ali je potem idealna rešitev ravno nasprotna: če sumim, da ima lahko moj otrok bolezen, ga testiram, *ne da bi on to vedel*, in ga neboleče ubijem tik pred napadom bolezni? Tukaj bi bila skrajna fantazma SREČE fantazma o anonimni državni instituciji, ki bi brez naše vednosti to počela namesto vseh nas – toda ponovno nastopi vprašanje: ali vemo za to (za dejstvo, da drugi ve) ali ne? Pot do popolne totalitarne družbe je odprta... Obstaja samo ena pot iz te zagate: kaj če je sama osnovna predpostavka – pojmovanje, da je temeljna etična dolžnost v tem, da Drugega varujemo pred bolečino, da ga obdržimo v varovalni nevednosti – napačna? Ko torej Habermas zagovarja omejevanje biogenetskih manipulacij s sklicevanjem na grožnjo, ki jo le-te predstavljajo človeški avtonomiji, svobodi in dostojanstvu, filozofsko »goljufa«, prikriva pravi razlog, zakaj njegovo argumentacijo izkusimo kot učinkovito: tisto, na kar se dejansko sklicuje, ni avtonomija in svoboda, temveč sreča – zgolj zavoljo sreče je Habermas, veliki predstavnik tradicije razsvetljenstva, končal na isti strani kot konservativni zagovorniki blažene nevednosti.

Zadnji dokaz temeljne spodletelosti strategije sreče je, da je bila najgloblja poteza prav tistega stoletja, ki je srečo povzdignilo v osrednjo politično kategorijo – v dvajsetem stoletju so se vse politične ureditve, od fašizma in stalinističnega komunizma do kapitalizma, upravičevale z obljubo sreče –, to, kar Alain Badiou imenuje »strast Realnega«. Kaj je ta nenavadna strast? Ko je Brecht julija 1953 na poti v svoje gledališče naletel na kolono sovjetskih tankov, ki se je valila proti *Stalinallee*, da bi strla delavski upor, jim je pomahal in kasneje tega dne v svoj dnevnik zapisal, da je bil v tistem trenutku (sicer nikoli član partije) prvič v svojem življenju v skušnjavi, da bi se pridružil komunistični partiji. Ne gre za to, da je Brecht dopuščal krutost boja upajoč, da bo ta prinesel boljšo prihodnost: grobost pričujočega nasilja kot takega je bila dojeta in odobrena kot znamenje avtentičnosti. Ali ni to zgledni primer »strasti Realnega«? V nasprotju s snovanjem prihodnosti, z utopičnimi oziroma »znanstvenimi« projekti in ideali XIX. stoletja je XX. stoletje skušalo podati stvar samo, neposredno udejaniti hrepenenje po Novem Redu. Temeljno in določujoče izkustvo XX. stoletja je bilo izkustvo Realnega kot zoperstavljenega vsakodnevni družbeni realnosti – Realnega v njegovem skrajnem nasilju kot cene, ki jo plačamo za odlučenje varljivih plasti realnosti. Ernst Jünger je že v strelskih jarkih prve svetovne vojne slavil boj iz oči v oči kot avtentično intersubjektivno srečanje: avtentičnost se nahaja v dejanju nasilne transgresije, od lacanovskega Realnega – Reč, s katero se sooči Antigona, ko prekrši ukaz *polis* – do bataillevskega ekscesa. Na področju same seksualnosti je ikona te »strasti Realnega« Oshimovo *Carstvo čutil*, japonski kultni film iz sedemdesetih let, v katerem je ljubezensko razmerje para radikalizirano v vzajemno mučenje do smrti. Ali ni skrajna podoba strasti Realnega možnost, ki jo dobimo na hard-corovskih spletnih straneh, da opazujemo notranjost vagine iz gledišča majhne kamere na vrhu penetrirajočega dilda? Na tej skrajni točki pride do premestitve: ko se preveč približamo zelenemu objektu, se erotična privlačnost sprevrne v gnus do Realnega golega mesa.

Drugačna verzija »strasti Realnega« kot zoperstavljenega »služenju dobrinam« v družbeni realnosti je dobro vidna v kubanski revoluciji. Današnja Kuba, ki iz nuje napravi vrlino, heroično še naprej izziva kapitalistično logiko odpadkov in načrtne zastarelosti: številne izdelke, ki jih na Kubi še uporabljajo, na Zahodu obravnavajo kot odpadke – ne samo obče znane ameriške avtomobile iz petdesetih let, ki še vedno magično delujejo, temveč celo na ducate kanadskih rumenih šolskih avtobusov (s starimi naslikanimi napisi v francoščini in angleščini, ki so še vedno berljivi), ki so jih Kubi verjetno podarili in jih uporabljajo za javni transport.¹ Tako imamo potemtakem paradoks, da je v nori dobi globalnega kapitalizma glavni rezultat revolucije ta, da družbeno dinamiko pripelje do zastoja – cena, ki jo je treba plačati za izključitev iz globalne kapitalistične mreže. Tu naletimo na nenavadno simetrijo med Kubo in zahodnimi »postindustrijskimi« družbami: v obeh primerih divja mobilizacija zakriva bolj temeljno negibnost. Revolucionarna mobilizacija na Kubi zakriva družbeno mrtvilo; divja družbena aktivnost pa na razvitem Zahodu zakriva temeljno enoličnost globalnega kapitalizma, odsotnost Dogodka...

Walter Benjamin je mesijanski trenutek definiral kot trenutek *Dialektik im Stillstand*, dialektiko v zastoju: v pričakovanju mesijanskega Dogodka življenje zastane. Ali ne naletimo na Kubi na nenavadno realizacijo prav tega, na neke vrste negativni mesijanski čas: zastoj družbe, ko je »blizu konec časa« in ko vsi čakajo na Čudež tega, kaj se bo zgodilo, ko bo Castro umrl in se bo socializem sesul?

-
1. Ta zunanji odnos do kapitalizma je prav tako viden v načinu, kako se Kuba zanaša na dobro staro socialistično stališče simbolnega knjigovodstva: da bi resnično štel, mora biti vsak dogodek vpisan v velikega Drugega. V Havanskem hotelu je bila na oglasnem panoju leta 2002 notica: »Dragi gostje, da bi opravili program razkuževanja tega hotela, bomo 9. februarja od treh zjutraj do devetih zvečer razkuževali hotel.« Zakaj pride do te podvojitve? Zakaj gostov preprosto ne obvestijo, da bodo hotel razkuževali? Zakaj bi moral razkuževanje pokrivati »program razkuževanja«? (Mimogrede, lahko se samo vprašamo, če v teh pogojih tudi spolni akt ne bi izgledal takole: ne kot običajni proces zapeljevanja, temveč kot »Dragi moj, zakaj ne bi, da izpolniva najin seksualni program, malo...?«.)

Nič čudnega ni, da so glavna točka kubanskega TV programa, razen političnih novic in poročil, tečaji angleškega jezika – neverjetne količine le-teh, po pet do šest ur na dan. Sam povratak k anti-mesijanski kapitalistični normalnosti je paradokсно izkušen kot objekt mesijanskega pričakovanja, tj. kot objekt, v pričakovanju katerega dežela zgolj stoji pri miru in čaka.

Na Kubi so same odpovedi izkušene/vsiljene kot dokaz avtentičnosti revolucionarnega Dogodka – kar se v psihoanalizi imenuje logika kastracije. Celotna kubanska politično-ideološka identiteta se opira na zvestobo kastraciji (nič čudnega torej, da se Vodja imenuje Fidel Castro!); protipol Dogodku je naraščajoča inercija družbene biti in življenja: dežela, zamrznjena v času, s starimi razpadajočimi zgradbami. Ne gre za to, da bi se termidorska oblast novega reda »izneverila« revolucionarnemu Dogodku; sámo vztrajanje na Dogodku pripelje do imobilizacije na ravni pozitivne družbene biti. Razpadajoče hiše SO dokaz zvestobe Dogodku.

Ali ni tudi tako imenovani fundamentalistični teror izraz strasti Realnega? V zgodnjih sedemdesetih letih je bil po propadu protestnega gibanja novolevičarskih študentov v Nemčiji eden izmed poganjkov tega gibanja terorizem RAF-a (»skupine« Baader-Meinhof itd.); njegova temeljna predpostavka je bila, da je propad študentskega gibanja nazorno pokazal, da so množice tako globoko pogreznjene v potrošniško apolitično držo, da jih ni mogoče obuditi s pomočjo standardne politične vzgoje in ozaveščanja – potrebna je bolj nasilna intervencija, da bi jih iztrgali iz njihove politične odrevenelosti, iz njihove potrošniške hipnotične drže, tj. le neposredne nasilne intervencije, kot je bombardiranje veleblagovnic, lahko opravijo to nalogo. In ali na drugačni ravni ne velja isto za današnji fundamentalistični teror? Ali ni tudi njegov cilj, da nas, državljane zahodnih držav, zbudi iz naše otrplosti, iz pogreznjenosti v naš vsakdanji ideološki univerzum?

Ta dva zadnja primera napotevata na temeljni paradoks »strasti Realnega«: ta doseže vrh v svojem navideznem nasprotju, v tea-

tralnem spektaklu – od stalinističnih uprizorjenih procesov do spektakularnih terorističnih dejanj. Če potem strast Realnega konča v čistem dozdevku spektakularnega *učinka Realnega*, pa »postmoderna« strast (do) dozdevkov obratno konča v siloviti vmitvi strasti Realnega, v čistem dozdevku spektakularnega Realnega. Spomnimo se fenomena »zarezovalcev« (večinoma žensk, ki začutijo nevzdržno potrebo po tem, da vase zarežejo z britvico ali se kako drugače poškodujejo), ki je strogo korelativen virtualizaciji našega okolja: zastopa obupano strategijo povratka k realnemu telesu. Zarezovanje je kot tako treba zoperstaviti standardnemu tetoviranju, ki zagotavlja subjektovo vključitev v (virtualni) simbolni red – pri zarezovalcih gre za nasprotni problem, namreč za zatrditev same realnosti. Daleč od tega, da bi bilo zarezovanje samomorilsko, daleč od tega, da bi nakazovalo željo po samouničenju, je prej radikalni poizkus, da (ponovno) pridobimo oporo v realnosti oziroma (drugačen vidik istega fenomena) da čvrsto utemeljimo naš jaz v naši telesni realnosti, nasproti neznosni tesnobi dojemanja samega sebe kot ne-obstoječega. Zarezovalci praviloma poročajo o tem, da se potem, ko vidiš, kako topla rdeča kri teče iz rane, ki si si jo sam zadal, ponovno čutiš živega, trdno zakoreninjenega v realnosti.² Čeravno je tako zarezovanje kajpak patološki fenomen, je vendarle patološki poizkus, da bi ponovno pridobili neko vrsto normalnosti, da bi se izognili popolnemu psihotičnemu zlomu. Na današnjem tržišču najdemo celo serijo proizvodov, oropanih svojih zloveščih lastnosti: kavo brez kofeina, smetano brez maščobe, pivo brez alkohola... In seznam se nadaljuje: kaj pa virtualni seks kot seks brez seksa, pa doktrina Colina Powella, tj. doktrina bojevanja brez vojaških izgub (na naši strani, seveda) kot bojevanje brez bojevanja, pa sodobna redefinicija politike kot veščine strokovnega upravljanja kot politika brez politike, pa vse do današnjega strpnega liberalnega multikulturalizma kot izkustva Drugega, oropanega svoje Drugosti (idealiziranega Drugega, ki pleše

2. Glej Marilee Strong, *The Bright Red Scream*, Virago, London 2000.

fascinanten ples in ima ekološko nepokvarjen holistični pristop k realnosti, medtem ko ostajajo poteze, kot je pretepanje žena, daleč od oči...)? Virtualna Realnost preprosto posploši ta postopek ponujanja proizvodov, ki so oropani svoje substance: priskrbi samo realnost, oropano svoje substance, brez upirajočega se trdega jedra Realnega – na isti način kot brezkofeinska kava diši in ima okus kot prava kava, ne da bi bila prava, Virtualno Realnost izkusimo kot realnost, čeprav to ni.

Potemtakem bi morali standardno branje, po katerem sta bili eksploziji WTC vdor Realnega, ki je razbil našo iluzorno Sfero, obrniti na glavo: ravno nasprotno, prav pred zrušitvijo WTC smo živeli v naši realnosti in doživljali grozote tretjega sveta kot nekaj, kar dejansko ni del naše družbene realnosti, kot nekaj, kar (za nas) obstaja kot pošastna prikazen na (TV) zaslonu – in 11. septembra se je zgodilo to, da je pošastna prikazen iz (TV) zaslona vstopila v našo realnost. Ne gre za to, da je realnost vstopila v našo podobo: vstopila je podoba in razbila našo realnost (tj. simbolne koordinate, ki določajo to, kar doživljamo kot realnost). Dejstvo, da so bili po 11. septembru začetki prikazovanja številnih filmskih uspešnic s prizori, ki so podobni zrušenju WTC (z gorečimi ali napadenimi velikimi zgradbami, terorističnimi napadi...), preloženi (ali pa so bili filmi celo opuščeni), je tako treba brati kot »potlačitev« fantazmatskega ozadja, odgovornega za učinek, ki ga je imelo zrušenje WTC. Poanta seveda ni v tem, da bi igrali psevdo-postmoderno igro zvajanja zrušenja WTC na zgolj še en medijski spektakel, ki bi ga razlagali kot katastrofično verzijo *snuff* porno filma; vprašanje, ki bi si ga morali zastaviti, ko smo 11. septembra bolščali v TV zaslone, je preprosto: KJE SMO ŽE VEDNO ZNOVA VIDELI TO ISTO ZADEVO?

To pomeni, da dialektike dozdevka in Realnega ne moremo zvesti na precej elementarno dejstvo, da virtualizacija naših vsakdanjih življenj, izkustvo, da vse bolj in bolj živimo v umetno zgrajenem svetu, povzroči neustavljivo potrebo po »povratku k Realnemu«, k

temu, da bi ponovno našli trdna tla v neki »resnični realnosti«. REALNO, KI SE VRAČA, IMA STATUS NEKEGA (DRUGEKA) DOZDEVKA: *ravno zato, ker je realno, tj. zaradi njegovega travmatičnega/presežnega značaja, ga nismo zmožni integrirati v (kar izkusimo kot) našo realnost in smo ga potemtakem prisiljeni doživljati kot morasto prikazen*. Za to je šlo pri tej uročujoči podobi rušenja WTC: za neko podobo, nek dozdevek, nek »učinek«, ki je istočasno podal »stvar samo«. Ta »učinek Realnega« ni isto kot tisto, kar je daleč nazaj v šestdesetih Roland Barthes imenoval *l'effet du réel*: je prej njegovo natančno nasprotje, *l'effet de l'irréel*. Drugače rečeno, v primerjavi z barthovskim *l'effet du réel*, v katerem besedilo naredi, da sprejememo kot »resničen« njegov fiktivni proizvod, je treba tukaj, da bi ga ohranili, Realno samo dojeti kot morasto irealno prikazen. Ponavadi rečemo, da ne bi smeli zamenjevati fikcije z realnostjo – spomnimo se postmoderne dokse, po kateri je »realnost« diskurzivni proizvod, simbolna fikcija, ki jo mi napačno dojemamo kot substancialno avtonomno entiteto. Lekcija psihoanalize je tukaj obratna: *realnosti ne smemo zamenjati s fikcijo* – v tistem, kar izkusimo kot fikcijo, moramo biti zmožni razločiti strogo jedro Realnega, ki smo ga zmožni prenesti le, če ga fikcionaliziramo. Skratka, razbrati moramo, kateri del realnosti je »transfunkcionaliziran« skozi fantazmo, tako da ga, čeravno je del realnosti, dojemamo na fiktiven način. Veliko težje od denunciranja in razkrievanja realnosti (oziroma tistega, kar je videti kot realnost) kot fikcije je v »resnični« realnosti prepoznati del fikcije. In ta uvid nam tudi omogoči, da se vrnemo k primeru zarezovalcev: če je pravo nasprotje Realnemu realnost, kaj če potemtakem tisto, pred čemer dejansko bežijo, ko se zrezujejo, ni enostavno občutek nerealnosti, umetne virtualnosti našega življenjskega sveta, temveč samo Realno, ki izbruhne v preobleki neobvladljivih halucinacij, ki nas začnejo preganjati, ko enkrat izgubimo naše sidrišče v realnosti?

Prav ta kvazi-ontološki kratki stik nam omogoča diagnosticirati nevarnost, ki se ji Zahod izpostavlja v svoji »vojni proti terorju«; to

nevarnost je pred stotimi leti jasno zaznal nihče drug kot Gilbert Keith Chesterton, ki je na zadnjih straneh svoje *Orthodoxy*, ultimativnega katoliškega propagandnega dela, razvil temeljno zagato psevdorevolucionarnih kritikov religije: ti začnejo z denunciranjem religije kot sile zatiranja, ki ogroža človeško svobodo; vendar pa so v svojem boju proti religiji prisiljeni opustiti samo svobodo, tako da žrtvujejo natanko tisto, kar so hoteli braniti – poslednja žrtev ateistične teoretske in praktične zavrnitve religije ni religija (ki nemoteno živi naprej), temveč sama svoboda, ki naj bi jo religija ogrožala: ateistični radikalni univerzum, oropan religiozne reference, je sivi univerzum egalitarnega nasilja in tiranije:

»Ljudje, ki so se začeli bojevati proti Cerkvi zavoljo svobode in humanosti, končajo tako, da zavržejo svobodo in humanost, samo da bi se lahko borili proti Cerkvi. [...] Poznam nekoga, ki tako strastno dokazuje, da po smrti ne bo imel nobene osebne eksistence, da se zateče k stališču, da že sedaj nima nobene osebne eksistence. [...] Poznal sem ljudi, ki so z dokazovanjem, da ni nobene človeške sodbe, zatrjevali, da ni nobene božje sodbe. [...] Ne občudujemo, komajda opravičujemo fanatika, ki uničuje ta svet zaradi ljubezni do drugega. Toda kaj naj rečemo o fanatiku, ki uničuje ta svet iz sovraštva do drugega sveta? Sam obstoj človeštva žrtvuje ne-obstoju Boga. Svojih žrtev ne ponudi oltarju, ampak le temu, da zatrdi nesmiselnost oltarja in praznino prestola. [...] Z njihovimi vzhodnjaškimi dvomi o osebnosti jim ne uspe zanesljivo poskrbeti za to, da v onstranstvu ne bomo imeli osebnega življenja; poskrbijo zgolj za to, da življenje v tostranstvu ne bo ravno zelo veselo oziroma izpolnjeno. [...] Sekularisti niso uničili božjih zadev; so pa uničili posvetne zadeve, če jim je to lahko v tolažbo.«³

Ali niso liberalni borci na zelo podoben način tako zelo željni bojevati se proti anti-demokracičnemu fundamentalizmu, da bodo na koncu zavrgli samo svobodo in demokracijo, samo da bi lahko premagali teror? Tako strastno dokazujejo, da je nekrščanski

3. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, str. 146-147.

fundamentalizem glavna grožnja svobodi, da so se pripravljene zateči k stališču, da moramo našo lastno svobodo omejiti tukaj in zdaj, v naših bojda krščanskih družbah. Če so »teroristi« pripravljene uničiti ta svet zavoljo ljubezni do drugega, so naši bojovníki proti terorju pripravljene uničiti svoj lastni demokratični svet iz sovraštva do muslimanskega drugega. Alter in Derschowitz tako zelo ljubita človeško dostojanstvo, da sta za to, da bi ga ubranila, pripravljena legalizirati mučenje – skrajno degradacijo človeškega dostojanstva... Ali ne velja isto za postmoderno zavračanje velikih ideoloških stvari, za pojmovanja, da moramo v naši post-ideološki dobi, namesto da bi poskušali spremeniti svet, ponovno iznajti sebe, naš celotni univerzum, tako da se udeležujemo novih oblik (seksualnih, duhovnih, estetskih...) subjektivnih praks? Kot je to izrazil Hanif Kureishi v intervjuju ob njegovem romanu *Intimacy*: »Pred dvajsetimi leti je bilo politično to, da si poskušal narediti revolucijo in spremeniti družbo, medtem ko je zdaj politika v dveh telesih, ki se ljubita v kleti in lahko na novo ustvarita celotni svet...« Soočeni s takšnimi izjavami se lahko zgolj spomnimo stare lekcije kritične teorije družbe: ko skušamo obvarovati pristno intimno sfero zasebnosti pred silnim napadom instrumentalne/objektivizirane »odtujene« javne menjave, se sama zasebnost spremeni v popolnoma objektivizirano »poblagovljeno« sfero. Danes pomeni umik v zasebnost privzemanje formul zasebne avtentičnosti, ki jih propagira sodobna kulturna industrija, od jemanja učnih ur iz duhovnosti in sledenja zadnjim kulturnim ter drugim modam do jogginga in body buildinga. Temeljna resnica umika v zasebnost so javna priznanja intimnih skrivnosti na TV oddajah – proti tej vrsti zasebnosti je treba poudariti, da je danes edini način, da ubežimo pritiskom »odtujenega« poblagovljenja, da iznajdemo novo kolektivnost. Danes so, bolj kot kdajkoli prej, aktualni nauki romanov Marguerite Duras: način – EDINI način –, da ima par intenzivno in izpolnjujoče OSEBNO (spolno) razmerje ni v tem, da se, pozabljajoč svet okoli sebe, zazreta drug drugemu v

oči, temveč da, medtem ko se držita za roke, skupaj zreta navzven, v tretjo točko (Stvar, za katero se oba borita, v kateri sta oba angažirana).

Skrajni rezultat globalizirane subjektivizacije ni, da »objektivna realnost« izginе, temveč, da izginе sama naša subjektivnost, ki se spremeni v bežno kaprico, medtem ko družbena realnost poteka naprej. Zakaj bi na tem mestu ne parafrazirali slavnega odgovora zasliševalca Winstonu Smithu, ki dvomi v obstoj Velikega Brata (»Vi ste tisti, ki ne obstajate!«): pravilni odgovor postmodernemu dvomu o obstoju ideološkega velikega Drugega je, da je sam subjekt tisti, ki ne obstaja... In, splošneje, ali ni to tudi poanta Adornove in Horkheimerjeve *Dialektike razsvetljenstva*? Osnovna žrtev pozitivizma niso zmedeni metafizični pojmi, temveč sama dejstva; radikalno prizadevanje po sekularizaciji, obrat k našemu zemeljskemu življenju, spremeni samo to življenje v »abstrakten« anemičen proces – in nikjer ni ta paradoksní obrat bolj očiten kot v Sadovem delu, kjer neovirano zatiranje seksualnosti, oropano zadnjih preostankov duhovne transcendence, spremeni samo seksualnost v mehanično početje brez kakršnekoli avtentične čutne strasti. In ali ni podoben obrat jasno viden v zagati današnjih »Zadnjih ljudi«, postmodernih individuumov, ki vse »višje« cilje zavračajo kot teroristične in svoje življenje posvetijo preživetju, življenju, napolnjenemu z bolj in bolj prefinjenimi in umetno vzbujenimi/izzvanimi malimi ugodji? Pravi nietzschejanski paradoks je v tem, da je največji poraženec te navidezne zatrditve Življenja proti vsem transcendentnim Stvarem samo dejansko življenje. Kar naredi življenje za »vredno življenja«, je sam PRESEŽEK ŽIVLJENJA: zavest, da obstaja nekaj, za kar smo pripravljeni tvegati svoje življenje (ta presežek lahko imenujemo »svoboda«, »čast«, »dostojanstvo«, »avtonomija« itd.). Šele ko smo pripravljeni vzeti nase to tveganje, smo ZARES ŽIVI. Chesterton to poudari ob paradoksu poguma:

»Če se hoče vojak, obkoljen s sovražniki, prebiti iz obroča, mora združiti močno željo po preživetju s čudno ravnodušnostjo do umiranja. Ne

sme se zgolj oprijemati življenja, kajti potem bo strahopetec in ne bo ušel. Ne sme le čakati na smrt, kajti potem bo samomorilec in ne bo ušel. Prizadevati si mora za življenje v duhu divje brezbržnosti do njega; želeli si mora življenje kot vodo in kljub temu piti smrt kot vino.«⁴

»Post-moderna« preživetvena drža Zadnjih ljudi se konča v anemičnem spektaklu življenja, ki životari kot svoja lastna senca. Znotraj tega horizonta bi morali oceniti današnje naraščajoče zavračanje smrtne kazni: morali bi biti zmožni zaznati skrito »biopolitiko«, na katero se opira to zavračanje. Tisti, ki zagovarjajo »svetost življenja«, braneč jo pred grožnjo transcendentnih moči, ki na njej parazitirajo, končajo v »nadzorovanem svetu, v katerem bomo živeli neboleče, varno – in dolgočasno«, ⁵ svet, v katerem so, zaradi samega njegovega uradnega cilja – tj. dolgega ugodnega življenja –, vsa dejanska ugodja prepovedana oziroma strogo nadzorovana (kajenje, droge, hrana...). Spielbergov film *Reševanje vojaka Ryana* je najnedavnejši primer preživetvene drža do umiranja, s svojim »demistifirajočim« prikazom vojne kot nesmiselnega klanja, ki ga nič ne more zares upravičiti – kot takšen priskrbi najboljše možno upravičenje vojaške doktrine Colina Powella (»nobenih vojaških izgub na naši strani«). Torej ne gre za to, da bi mešali odkrito rasiistično krščansko fundamentalistično »obrambo Zahoda« s strpno liberalno inačico »vojne proti terorju«, ki hoče konec koncev rešiti pred fundamentalistično grožnjo same muslimane: a ne glede na to, kako pomembna je razlika med njima, se ujmeta v isto samodestruktivno dialektiko. Zgleden primer te dialektike je odgovor Donalda Rumsfelda, ki je, ko ga je novinar vprašal o ciljeh ameriškega bombardiranja Afganistana, nekoč preprosto odgovoril: »No, torej, ubiti toliko talibskih vojakov in članov al-Kaide, kot je le mogoče.« Ta izjava ni tako samoumevna kot je videti: standardni cilj vojaške

4. G. K. Chesterton, *nav. delo*, str. 99.

5. Christopher Hitchens, »We Know Best«, v *Vanity Fair*, maj 2001, str. 34.

operacije je DOBITI vojno, prisiliti sovražnika h kapitulaciji, in celo masovno uničevanje je konec koncev sredstvo tega cilja...

Težava z Rumsfeldovo brezobzirno izjavo, kot tudi z drugimi podobnimi fenomeni, kot je na primer nejasen status afganistanskih ujetnikov v Guantanamo, je, da tako rekoč neposredno napotujejo na Agambenovo razlikovanje med polnim državljanom in *homo sacer*-jem, ki, četudi živi kot človeško bitje, ni del politične skupnosti. Kakšen status naj bi imel John Walker, »ameriški Talib« – ali spada v ameriški zapor ali med zaprte Talibe? Ko je Donald Rumsfeld slednje označil za »nezakonite borce« (v nasprotju z »regularnimi« vojnimi ujetniki), to ne pomeni preprosto tega, da so izobčeni zaradi svoje kriminalne teroristične dejavnosti: ko ameriški državljani zagreši nek hud zločin, na primer umor, ostane »zakoniti zločinec«; razlika med zločinci in ne-zločinci ne sovпада z razliko med »zakonitimi« državljani in tistimi, ki jih v Franciji imenujejo *sans papiers*. Izključeni niso samo teroristi, temveč tudi tisti, ki prejemajo humanitarno pomoč (Ruandci, Bosanci, Afganistanci...): današnji *homo sacer* je privilegirani objekt humanitarne biopolitike – je tisti, ki je zaradi samega pokroviteljskega načina, na katerega zanj skrbijo, oropan svoje polne človeškosti. Potemtakem je treba vzeti nase paradoks, da koncentracijska taborišča in begunska taborišča za razdelitev humanitarne pomoči predstavljajo dve plati, »človeško« in »nečloveško«, iste sociološke formalne matrice. Za oba primera velja kruta šala iz filma *Biti ali ne biti* Ernsta Lubitcha. V filmu nastopa nemški častnik Erhardt, ki si je prislužil vzdevek »concentration camp Erhardt«, »Erhardt koncentracijskih taborišč«. Na vprašanje o nemških koncentracijskih taboriščih v okupirani Poljski odvrne: »Mi koncentriramo, Poljaki pa taborijo.«⁶ V obeh primerih je popula-

6. Ali ne velja isto za bankrot Enrona januarja 2002, ki bi ga lahko interpretirali kot nekakšen ironični komentar pojma družbe tveganja? Na tisoče zaposlenih, ki so izgubili svojo službo in prihranke, je zagotovo izpostavljenih tveganju, toda brez kakršnekoli resnične izbire – tveganje je imelo zanje obliko slepe usode. Tisti pa,

cija zvedena na objekt biopolitike. Potemtakem ne zadostuje, da naštejemo seznam podob današnjega *homo sacer*-ja: *les sans papiers* v Franciji, prebivalci favel v Braziliji, afro-ameriških getov v ZDA itd. itd.. Absolutno ključno je, da ta spisek dopolnimo tudi s humanitarno stranjo: morda so prav ti, ki jih dojemamo kot prejemnike humanitarne pomoči, dandanes podobe *homo sacer*-ja par excellence. Do odločilnega dokaza te logike *homo sacer*-ja je prišlo prve dni marca 2002, ko so preostali Talibi in sile al-Kaide presenetili Američane in njihove zaveznike z divjo obrambo, jih prisilili k začasnemu umiku in celo sestrelili ameriški helikopter ter tako prekršili sveto načelo vojne brez vojaških izgub. V poročilih o teh dogodkih v ameriških medijih je bilo zares bizarno to, da niso mogli prikriti svojega presenečenja nad dejstvom, da so Talibi udarili nazaj. Kot da je ultimativni dokaz tega, da so zares zločinski teroristi (»nezakoniti borci«), v tem, da, ko nanje streljajo, ONI STRELJAJO NA-ZAJ... To je druga plat novega globalnega reda: nič več nimamo vojn v starem pomenu reguliranega konflikta med sovražnimi državami, v katerem veljajo določena pravila (obravnavanje zapornikov, prepoved določenega orožja itd.). Ostajata dve vrsti konfliktov: bodisi boji med skupinami *homo sacer*-jev, tj. »etnično-religiozni konflikti«, ki kršijo pravila univerzalnih človekovih pravic, ki ne štejejo kot prave vojne in zahtevajo »humanitarno mirovno« posredovanje zahodnih sil, bodisi neposredni napadi na ZDA oziroma na kakšno drugo predstavnico novega globalnega reda, in v tem primeru, zopet, nimamo pravih vojn, temveč le »nezakonite borce«, ki se zločinsko upirajo silam univerzalnega reda. V tem drugem primeru si sploh ne moremo predstavljati nevtralne humanitarne organizacije, kakršna

ki so, nasprotno, res imeli tako vpogled v tveganja kot tudi možnost, da posežejo v situacijo (najvišji vodilni uslužbenci), so minimalizirali svoje tveganje z vnovčitvijo delnic in predkupnih pravic pred bankrotom – dejanska tveganja in izbire so bili tako res lepo porazdeljeni... Zato lahko ob priljubljenem pojmovanju, da je današnja družba družba tveganih izbir, pripomnimo, da eni (vodilni uslužbenci Enrona) izbirajo, medtem ko drugi (običajni uslužbenci) tvegajo...

je Rdeči križ, ki bi posredovala med vojskujočima se stranema, organizirala izmenjavo jetnikov itd.: ena stran v konfliktu (globalna sila pod prevlado ZDA) SI JE ŽE PRILASTILA VLOGO RDEČEGA KRIŽA – same sebe ne dojema kot ene izmed vojskujočih se strani, temveč kot posredujočega predstavnika miru in globalnega reda, ki uničuje posamezne upornike in hkrati »lokalnemu prebivalstvu« priskrbi humanitarno pomoč. Morda je skrajna podoba takšnega obravnavanja »lokalnega prebivalstva« kot *homo sacer*-ja podoba ameriškega vojaškega letala, ki leti nad Afganistanom in za katerega nikoli ne moremo vedeti, kaj bo odvrigel – bombe ali pakete hrane...

Ali smo potem priče ponovnemu rojstvu stare razlike med *človekovimi pravicami* in *pravicami državljana*? Ali obstajajo pravice vseh članov človeškega rodu (ki jih je treba upoštevati tudi v primeru *homo sacer*-ja) in ožje pravice državljanov (tistih, čigar status je pravno urejen)? Kaj pa če je treba kljub temu povleči bolj radikalen sklep? Kaj če pravi problem ni krhki status teh izključenih, temveč prej dejstvo, da smo na najbolj elementarni ravni VSI »izključeni« v pomenu, da je naša najbolj elementarna, »nična« pozicija prav ta, da smo objekti biopolitike in da so nam morebitne politične in državljanske pravice dane kot drugotna poteza, v skladu z biopolitičnimi strateškimi premisleki? Kaj če je TO temeljna konsekvence pojma »post-politike«? Nič čudnega ni, da smo bili nedavno priče zahtevam po ponovnem premisleku nekaterih temeljnih sestavin sodobnega pojma človeškega dostojanstva in svobode, ki nedvoumno napotujejo v smer *homo sacer*-ja. Zgleden primer tega predstavlja kolumna »Time to Think about Torture« (»Čas je, da razmislimo o mučenju«) Jonathana Alterja, z zlovesčim podnaslovom »Živimo v novem svetu in morda preživetje zahteva stare tehnike, za katere se je zdelo, da ne pridejo v poštev« (*Newsweek*, 5. november 2001, str. 45). Po spogledovanju z izraelsko idejo legitimacije fizičnega in psihološkega mučenja v primeru skrajne nuje (ko vemo, da teroristični ujetnik poseduje informacijo, ki lahko reši stotine življenj) in po

»nevtralnih« izjavah, kot je, denimo, izjava, da »kakšno mučenje vsekakor deluje«, avtor sklene takole:

»Mučenja ne moremo uzakoniti; to je v nasprotju z amerškimi vrednotami. Toda tudi ko še naprej nasprotujemo zlorabljanju človekovih pravic po svetu, ne smemo imeti predsodkov glede določenih ukrepov v boju proti terorizmu, kot je, na primer, sodno odobreno psihološko zasliševanje. Premisliti bomo morali o predaji nekaterih osumljencev našim manj rahločutnim zaveznikom, četudi je to hipokritsko. Nihče ni rekel, da bo to nekaj lepega.«

Obscenost takšnih izjav je očitna. Prvič, zakaj uporabiti napad na WTC kot temeljno opravičilo? Ali se ne dogajajo po svetu ves čas veliko bolj grozljivi zločini? Drugič, kaj je na tej ideji sploh NOVEGA? Ali CIA že desetletja ne uči amerških vojaških zaveznic iz Latinske Amerike in tretjega sveta postopkov mučenja? Hipokrizija traja že desetletja... Celo citirani »liberalni« argument Alana Dershowitza je sumljiv: »Ne odobravam mučenja, toda če naj bi ga že imeli, je prekleto nujno, da ga odobri sodišče.« Osnovna logika – »Ker že tako ali tako to počnemo, bi bilo to bolje legalizirati in tako preprečiti ekscese!« – je skrajno nevarna: legitimira mučenje in tako odpre prostor za ŠE VEČ nezakonitega mučenja. Ko Derschowitz v istem duhu trdi, da mučenje v situaciji, ko »zmanjkuje časa«, ne krši jetnikovih pravic kot obtožene osebe (pridobljena informacija ne bo uporabljena v sodnem postopku zoper njega in mučenje ni kaznovanje, temveč naj bi preprečilo masovno ubijanje, do katerega bi prišlo), je osnovna predpostavka celo bolj moteča: Torej smemo ljudi mučiti ne v okviru njihove zaslužene kazni, temveč preprosto zato, ker nekaj vedo? Zakaj potem ne legaliziramo tudi mučenja vojnih ujetnikov, ki posedujejo informacije, ki lahko rešijo stotine življenj naših vojakov? Zoper Derschowitzevo liberalno »poštenost« se moramo potemtakem paradokсно držati navidezne »hipokrizije«: v redu, prav dobro si lahko predstavljamo, da bi se v posamezni situaciji, ko smo soočeni s pregovornim »ujetnikom, ki ve« in čigar besede lahko

rešijo tisoče življenj, zatekli k mučenju – pa vendar je ravno (oziroma natanko) v takšnem primeru absolutno ključno, da te obupne izbire NE povzdignemo v univerzalno načelo; sledeč neizogibni brutalni nujnosti trenutka moramo TO preprosto STORITI. Le na ta način, v sami nezmožnosti oziroma prepovedi, da bi tisto, kar smo morali storiti, povzdignili v univerzalno načelo, ohranimo občutek krivde, zavest o nedopustnosti tega, kar smo storili.

Skratka, takšne razprave, takšni klici po tem, da »ne bodimo preveč togi«, so za vsakega pravega liberalca znak, da teroristi zmagujejo. In na nek način so eseji, kakršen je Alterjev, ki odkrito ne zagovarjajo mučenja, temveč ga vpeljejo kot legitimni predmet razprave, celo bolj nevarni kot nedvoumno odobravanje mučenja: medtem ko bi bilo – vsaj v tem trenutku – nedvoumno odobravanje preveč nezaslišano in zato zavrnjeno, pa nam zgolj vpeljava mučenja kot legitimnega predmeta razprave omogoča, da se potegujemo za to idejo, medtem ko ohranjamo čisto vest (»Seveda sem proti mučenju, toda komu škodi, če o tem samo razpravljamo!«). Takšno legitimiranje mučenja kot predmeta razprave spremeni temelj ideoloških predpostavk in izbir veliko bolj radikalno kot njegovo odkrito zagovarjanje: spremeni celotno polje, medtem ko ostaja, brez te spremembe, neposredno zagovarjanje neko idiosinkratično stališče. Težava, za katero pri tem gre, je težava osnovnih etičnih predpostavk: seveda lahko mučenje glede na kratkoročne učinke upravičimo (rešitev stotine življenj) – toda kako je z dolgoročnimi posledicami za naš simbolni univerzum? Kje postaviti meje? Zakaj ne mučiti težkih zločincev, starša, ki je ugrabil svojega otroka ločeni soprogi ali soprogu...? Ideja, da lahko mučenje, ko duha enkrat spustimo iz steklenice, obdržimo na »razumni« ravni, je najhujša liberalna iluzija. Vsaka konsistentna etična drža MORA popolnoma zavrniti takšno pragmatično-utilitarno umovanje.

Renata Salecl

REALNO ZLOČINA

Ljudje se že stoletja ukvarjajo z vprašanjem, kako prepoznati zločinca ali nekoga, ki je v nevarnosti, da bo prekršil družbena pravila. V preteklosti se je to iskanje skrivnosti, ki bi omogočala prepoznati morebitne zločince, osredotočalo na podobo teh oseb. Cesare Lombroso je na primer razvil temeljito kategorizacijo obraznih in telesnih značilnosti, ki izražajo potencialno deviantnost. Frenologija je tako postala znanost, ki je poskušala zajeti resnico podobe. Kasneje se je kriminologija začela v večji meri osredotočati na socialne okoliščine in poskušala ugotoviti, kako razredne in družinske strukture spodbujajo potencialno kriminalno vedenje. V zadnjem desetletju je znanost s pomočjo napredka na področju genetskih raziskav poskušala ugotoviti, ali morda tudi sami geni omogočajo napovedovanje morebitne kriminalnosti posameznika. Vsi ti poskusi določitve razlogov za subjektovo prekoračenje zakona nujno spodletijo zato, ker zločin razumejo kot nekaj, kar ima neko bistveno značilnost, s spoznanjem katere bo družba lahko zločin napovedala in ga na ta način tudi preprečila.

Jacques Lacan je že v svojih zgodnjih delih opozarjal, da bi psihoanaliza morala pomagati pri razreševanju dilem kriminologije, in sicer prek de-esencializacije zločina, pri čemer pa zločinec ne bi bil dehumaniziran. Psihoanaliza lahko s pomočjo koncepta transferja odpre pot v imaginarni svet zločinca; ta pot lahko zanj pomeni »odprta vrata v realno«. ¹ Na kaj meri de-esencializacija zločina? Zgodnji

1. J. Lacan, »A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology«, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, jesen 1996, 1. zvezek, št. 2, str. 13-25.

Lacan je poudarjal, da je pri obravnavi zločina potrebno razlikovati med simbolnim in realnim zločinom. Simbolni zločini so lahko tako zelo raznoliki kot naklepni umor nevrotika, kleptomanija ali krivo priznanje nekoga, ki v resnici ni storil zločina. Lacan poudarja, da postanejo ti zločini povsem jasni v luči ojdipske strukture: »Tisto, kar jih dela za morbidne, je njihov simbolni karakter. Psihopatološka struktura se ne nahaja v kriminalni situaciji, ki jo izražajo, temveč v nerealnem načinu njihovega izražanja.«² To ne pomeni, da se nekateri izmed teh zločinov niso zgodili, njihov nerealen karakter se nanaša na dejstvo, da so imeli določen simbolni pomen za zločinca. Lacan še bolj zaplete zvezo med realnim in simbolnim zločinom, ko izpostavi primer iz neke vojne situacije, kjer so ženske posiljevane v navzočnosti starejšega moškega, ki je na ta način prisiljen v impotenco. V tem primeru gre za realen zločin, kljub temu, da je realiziran v ojdipski obliki. Toda ta realen zločin je velikokrat dojet na simbolen način, zato npr. pri posilstvih v vojni posamezniki niso dojeti kot odgovorni za svoja dejanja, ampak je za to odgovorna celotna skupina. Lacan zaključuje s tem, da »so družbene strukture simbolne; posamezniki jih, kolikor so normalni, uporabljajo za realno vedenje in jih, kolikor so psihopatski, izražajo skozi simbolno vedenje.«³ Na tem mestu moramo pripomniti, da je Lacan v tej točki še vedno strukturalist in da realno, ki ga ima tukaj v mislih, še ne pomeni nesimbolizabilnega realnega, na katerega se osredotoči njegovo kasnejše delo. Realno tu pomeni nasprotje nerealnega, ki meri na imaginarno razsežnost zločina. V luči Lacanovega kasnejšega nauka pa postane zločin hkrati tisto, kar se dotika realnega v smislu manka, ki zaznamuje tako subjekt kot simbolni red. Realno v smislu nesimbolizabilnega jedra zadeva tudi užitek, in v zločinu pogosto igra pomembno vlogo tudi poseben problem, ki ga ima subjekt tako s svojim užitkom kot tudi z užitkom Drugega.

2. *Ibid.*, str. 16.

3. *Ibid.*

Predvsem pri umorih lahko opazimo takó razlikovanje med realnim in simbolnim zločinom, o katerem govori zgodnji Lacan, kot tudi nek poseben odnos do realnega v pomenu užitka, ki ga subjekt ne more simbolizirati. V tem prispevku bomo obravnavali dva primera detomora, ki sta v zadnjih letih globoko pretresla ameriško javnost: primer Susan Smith, ki je leta 1994 ubila dva majhna otroka, da bi bolj ugajala svojemu ljubimcu, ter primer Andree Yates, ki je leta 2001 načrtno utopila svojih pet otrok, da bi jih rešila pred satansko pogubo. V obeh primerih detomorov imamo opravka z globoko religioznima materama, pri katerima se simbolna narava njenega zločina bistveno dotika problema užitka v realnem.

Preden se lotimo analize obeh primerov, najprej pogledjmo, zakaj lahko neko drugo človeško bitje predstavlja takšno grozo za subjekt, da ga je slednji pripravljen ubiti? Lacanovska psihoanaliza se opira na pojem Drugega, ki razlikuje med drugim človeškim bitjem in Drugim govorice; tj. družbenim simbolnim redom. Subjekt ob srečanju z Drugim govorice naleti na posebno vrsto travme, ki jo Lacan imenuje »trou-matisme«. Beseda »trou« v francoščini hkrati označuje vrzel, manko in luknjo. Subjekt ima v svojem srečanju z Drugim problem natanko z mankom v Drugem; z dejstvom, da Drugi ni cel, temveč nekonsistenten.

Pri tem srečanju z Drugim gre za dva tipa groze. Po eni strani subjekt navdaja z grozo nekonsistentnost Drugega, ki na poseben način vpliva na subjektov odnos z zakonom. Nevrotik, na primer, se nenehno pritožuje nad pomanjkanjem avtoritete, nekonsistentnostjo zakonov in se zaradi občutka, da ni nikogar, ki s stvarmi upravlja, počuti negotovo. Po drugi strani pa je subjekt pogosto pod vtisom, da obstaja nek Drugi, ki mu je ukradel užitek, tj. da je nekje neka vsemogočna avtoriteta, za katero se zdi, da je brez manka in je potemtakem zmožna užitka, ki ga ostali nimajo.

Ključni problem za subjekt je, da v svojem odnosu do Drugega govorice vselej nekaj izgubi. Psihoanaliza se je v začetku svojega

nastanka spraševala, če ni morda rojstvo tisti trenutek, ko se subjekt prvič sreča z neko izgubo, ki jo lahko razumemo kot izgubo zatočišča v maternici in obenem kot izgubo odločilnega dela telesa – posteljice. Otto Rank je rojstvo razumel kot prvo travmatično subjektovo doživetje, ki spodbuja k tesnobi. Freud je tej tezi ugovarjal s poanto, da se subjekt v trenutku rojstva še ne ukvarja s problemom izgube objekta – ta se pojavi šele v kasnejšem odnosu z materjo ali z drugim primarnim skrbnikom. Za Lacana je izguba, s katero se subjekt sooči ob prihodu na svet, strukturne narave. Ko postane subjekt zaznamovan z govorico, postane obenem zaznamovan tudi z mankom. Kljub temu, da gre za povsem simbolno izgubo, jo subjekt pogosto zazna kot izgubo objekta.

Če se je v zgodnjem obdobju psihoanalize razprava vrtela okoli za otroka travmatičnega doživetja rojstva, se debata danes osredotoča na travme, ki jih, v trenutku rojstva in še posebej po njem, v obliki poporodne depresije doživljajo matere. V preteklosti je psihoanalitike zanimala predvsem subjektova izguba zavetja v maternici, danes pa se zdi, da je problem predvsem v posebni izgubi, ki jo doživljajo matere. Lacanovska psihoanaliza opozarja, da melanholični subjekt zamenjuje manko z izgubo. Posebno »rešitev« problema manka, ki zaznamuje subjekt, najde ta v tem, da vztraja v melanholični navezanosti na izgubljeni objekt. Subjekt, ki po porodu pade v globoko melanholijo, lahko v tem melanholičnem umiku najde neko »rešitev« za svoj strukturni manko, tako da z objokovanjem ločitve od določenega objekta – otroka – manko zanika in ga preprosto dojame kot izgubo.

Z današnjimi diskusijami o poporodni depresiji se pojavljajo tudi mnenja, da porod pri materah povzroči posebno tesnobo. (Psihatrija govori celo o t. i. *post-traumatic stress disorder*, ki ga povzroča rojevanje.) In pogosto se zdi, da je vzrok detomora, ki ga mati zagreši takoj po rojstvu otroka, prav depresija ali pa tesnoba. Toda ali se v primerih, ko matere ubijejo svoje starejše otroke, še vedno srečujemo z isto logiko? Kakšne vrste tesnoba lahko izzove takšna dejanja?

Sodobne Medeje

Detomor predstavlja za družbo enega izmed najtežje razložljivih zločinov. Kakor da bi se šokantna zgodba o Medeji v grozljivi obliki nasilja, ki ga je mati zmožna prizadejati svojim otrokom, vedno znova ponavljala. Čeravno je oba, Ojdipa in Medejo, gnala v dejanje njuna želja, se Ojdipov zločin, zaradi pomanjkanja vednosti o tem, kaj je storil, v primerjavi z Medejinim kaže v dosti bolj svetli luči. Nasprotno pa Medeja stori svoj zločin brez pretehtavanja – ve, da bo z žrtvovanjem svojih otrok najbolj prizadela Jazona. Medtem ko Ojdip po zločinu samega sebe oslepi, saj je zaradi spoznanja, kaj je storil, popolnoma prestrašen, se zdi, da se Medeja ne kesa.

Prav tako tudi Susan Smith in Andrea Yates v javnosti nista kazali nobenih znakov kesanja. Susan Smith, ki je leta 1994 svoj avto, v katerega je privezala svoja dva majhna sinova, potopila v jezero, je deset dni igrala vlogo zaskrbljene matere in vztrajala, da ji je otroke ugrabil nek temnopolti moški. Ko je svoj zločin končno priznala, je njegova grozljivost postala še posebej težko doumljiva zaradi dejstva, da se je otrok hotela znebiti z namenom, da bi obvarovala ljubezen do šefovega sina. Zaradi tega je bila prikazana kot ženska, ki se je hotela odreči materinstvu z namenom, da si povrne del ženskosti, da bi bila za moške bolj privlačna.⁴

Naredimo na tem mestu ovinek do lacanovskega psihoanalitičnega razumevanja ženskih dilem z materinstvom. Zdi se, da je materinstvo celo za Freuda eden od načinov, kako lahko ženske poskusijo preseči svoj manko s tem, da končno nekaj imajo – otroka, ki bi jim lahko

-
4. Kadar svoje otroke umori moški, to dejanje ponavadi vzamemo kot dejanje psihotičnega moškega ali moškega, ki je pod vplivom alkohola oziroma drog, medtem ko se zakon v primeru, ko tak zločin stori ženska, v takšne razlage ne spušča. Pri tovrstnih zločinih, ki so jih zagrežile ženske, je najbolj grozljivo prav to, da sploh ne poskušajo opravičiti svojega dejanja. Ko moški ubije svoje otroke, ubije hkrati tudi svojo ženo.

pomagal pri spoprijemanju s njihovim dojemanjem nekonsistentnosti. Vendar pa Lacan vztraja, da manko, ki zaznamuje subjekt, ne more biti zapolnjen z nobenim objektom ter da materinstvo ni rešitev za ženske dileme, ki zadevajo razcepljenost na ravni subjekta. Za nekatere ženske je lahko materinstvo razumljeno celo kot odrekanje nekemu užitku, ki naj bi pripadal Ženski. Mnoge ženske se od materinstva distancirajo zato, da bi se približale poziciji nekakšne resnične ženske. Medtem ko lahko mater opišemo kot žensko, ki vztraja na poziciji imeti, resnična ženska daje svoj manko videti. Jacques-Alain Miller pravi, da je stavek: »To je resnična ženska!« možno izreči le kot vzklik presenečenja, ki je lahko »vzklik občudovanja ali groze, in morda zgolj tedaj, kadar postane otipljivo in vidno, da mati v njej ni zapolnila luknje. To je nekaj, kar je povezano z žrtvovanjem dobrin in morda ženska zasluži ta vzklik natanko tedaj, ko pristane na modalnost, lastno njeni kastraciji«. ⁵ Medēja je primer tragične ženske, ki se odreče otrokom z namenom, da bi povzročila dvojce: da bi s tem, ko mu odvzame tisto, kar mu je najdražje, ranila Jazona ter se hkrati postavila kot ženska in ne kot mati. Takšen poskus ženske, da vztraja v posesti ne-imeti; tj. da sprejme svoj manko in se tako pokaže kot resnična ženska, je viden tudi v drugih oblikah. Zdi se, da v tem, na kar je ženska pripravljena pristati za nekega moškega – s svojim telesom, svojo dušo, svojimi dobrinami –, ne pozna meja. »Pristati na« tu pomeni *odstopiti*. To pa pomeni, da je vsaka zmožna iti vse do »ne-imeti« in se v tem »ne-imeti« realizirati kot ženska. ⁶ V nasprotju z ženskami, ki so zmožne svoj manko sprejeti, tj. ne-imeti, so moški dosti bolj obremenjeni z imeti. Po Lacanu so moški v konstantnem strahu, da bodo nekaj izgubili, in so tako dosti bolj skrivnostni od žensk. Pogosto se celo zdi, da gre moški v vojno z namenom, da pobegne pred žensko, pred mankom.

5. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 141.

6. *Ibid.*, str. 144.

Susan Smith se kaže kot ženska, ki je pripravljena žrtvovati svoja otroka, da bi bila dojeta kot prava ženska. Zdi se, da je s podobo materinstva obremenjena celo do te mere, da ima občutek, da je v primeru, če ne bo razkrila prave ženske v sebi, njen novi ljubimec ne bo želel. V nasprotju z Medejo se Susan Smith ne kaže kot ženska, ki bi hotela svojega bivšega moža z odvzemom njegovega najljubšega objekta prizadeti; precej bolj se ji zdi pomembno to, da jo ljubimec vidi v luči zapeljivke. (Njena spolna zlorabljenost v preteklosti in različna spolna razmerja z moškimi, ki so v njenem življenju predstavljali avtoriteto, nedvomno odpirajo veliko vprašanj v zvezi z njeno seksualnostjo, saj gre tu očitno za izmenjevanje dveh različnih vlog – žrtve in zapeljivke. Celó v zaporu je znana po tem, da ima ljubezenska razmerja z varnostnikoma.)

Miller zelo dobro opaža, da je cerkev odkrila pravo žensko že pred psihoanalizo. »V njih je prepoznala neko grožnjo in zanje je izdelala rešitev: poroči jih z Bogom.«⁷ Tu gre za ženske, ki so se za vse življenje zavezale pokornosti, pomanjkanju ter čistosti. Ženski ne-imeti na tem mestu pripelje do imenovanja z zaobljubo, ki zaobjame ženski užitek: »Razkrivajo, da noben moški ne more biti na tej stopnji užitka in da tu ni potreben nihče drug kot sam Bog.«⁸

Bog in uboj otrok

V primeru Susan Smith lahko rečemo, da gre za histeričarko, ki se je nenehno ukvarjala z vprašanjem želje Drugega in se je z namenom, da bi razkrila manko v sebi, poskušala znebiti svojih otrok. Čeprav Susan Smith izhaja iz zelo religioznega okolja in tudi sama poudarja svojo vernost, religija pri njenem dejanju ni igrala posebne

7. *Ibid.*, str. 147.

8. *Ibid.*, str. 23.

vloge. Sklicevanje na njeno versko predanost je pri Susan Smith izgledalo kot eden od alibijev, ki naj bi pomagali k milejši kazni. Nasprotno pa imamo pri uboju otrok, ki ga je storila Andrea Yates, žensko, pri kateri je zločin bistveno povezan z religijo in z izjemno konzervativnim pogledom na svet. Medijska poročila o njenem zločinu ne pozabijo pripomniti, da je bila Andrea zelo predana mati petim otrokom, ki jih je sama šolala doma. Organizirala je posebna družinska srečanja, bila zelo pozorna do svojega bolehnega očeta, kuhala je hrano za sorodnike ter bila obenem še poslušna žena, ki se zanaša na moževe odločitve. Kako je potemtakem možno, da se je tako ljubeča mati lahko obrnila proti svojim otrokom? Ali je bilo nemara res, da je rojstvo zadnjih dveh otrok pripomoglo k njenemu zlomu?

Andrein mož Rusty je opazil, da je Andrea po rojstvu četrtega otroka »izgubila svojo identiteto«, toda to je povezoval s poporodno depresijo. Po prvem poskusu samomora je bila Andrea za kratek čas hospitalizirana, predpisali so ji antidepresive, a je bila zelo hitro odpuščena, prenehala je tudi z jemanjem tablet. V tem času je postajala vedno bolj odmaknjena: »Medtem ko je cele dneve poležavala v postelji, si je na štirih mestih do kože izpraskala lase in si ranila nos. V svoji tihi obsesiji si je z nohti zadajala rane na nogah in rokah.« Slišala je tudi glasove in imela vizije: »Slišala je ukaze: »Vzemi nož! Vzemi nož!« Prvo podobo noža in zabodene osebe je videla po rojstvu svojega prvega otroka. Z isto podobo, vendar s to razliko, da se je končala s krvavim rezultatom, pa se je srečala po rojstvu četrtega otroka. Injekcije z antidepresivi je dojemala kot »serume resnice«, tablete pa sovražila, saj jih je krivila za izgubljanje nadzora nad sabo. Ko je psihologu pripovedovala o poskusu samomora, je trdila, da je videla samomor kot edino možnost, kot beg pred tem, kar so ji nalagali glasovi in vizije: »Mislila sem, da bom s tem, ko si vzamem življenje, to preprečila.« Andreino nenadno odmaknjenost, ki so jo ljudje okoli nje dojemali kot tihost, vznemirjenost ali potrebo

po zasebnosti, sedaj nekateri mediji predstavljajo kot obupan poskus zadrževanja pred prehodom k dejanju – umoru otrok.

Pri Andrei Yates naletimo na dve zelo pomembni navezanosti: vdanost dvema osebama – njenemu bolehnemu očetu in potujočemu pridigarju Michaelu Woronieckiju, čigar skrajno religiozni pogledi so bili pogosto izraženi v zasebnih pismih, naslovljenih na Andreo. V enem izmed teh pisem je Michael zapisal »da je »vloga matere izpeljana... iz Evinega greha« ter da so pokvarjeni otroci posledica pokvarjenih mater«. In ni naključje, da se je Andreino stanje naglo poslabšalo ravno po smrti njenega očeta: »Biblija jo je posrkala vase... Nenehno je držala v rokah dojenčico Mary, ni pa je hranila. Ni več govorila. Preživljala je dneve brez kakršne koli tekočine. Ponovno si je pričela puliti lase do plešavosti.« Po kratki hospitalizaciji, kjer je dobivala antidepresive, ni pa bila deležna nobenega resnega zdravljenja, so jo psihiatri odpustili z optimističnim nasvetom: »Misli pozitivno!« Ob soočenju s psihiatri je vlogo govorca prevzel Rusty, medtem ko je Andrea igrala vlogo tihe ženske, in tej se nikakor ni bila pripravljena odreči.

Dvajsetega junija 2001 je Andrea počakala, da se je njen mož odpravil v službo, nakar je po zajtrku v kadi utopila svoje otroke enega za drugim. Njihova trupla je položila na posteljo, ovila roke sinov okoli male Mary ter poklicala policijo. Policistu je razložila, da svojih otrok ni sovražila in da nanje ni bila jezna; ubila jih je zato, ker se niso pravilno razvijali. Obenem je priznala, da je o tem dejanju razmišljala že dve leti, saj je čutila, da svojim otrokom ni dobra mati. »Kasneje je jetniškemu zdravniku povedala, da ni bilo ničesar, kar bi lahko spremenilo misel, da je bila slaba mati. Smrt njenih otrok je bila njena, ne pa njihova kazen. Dejanje je bilo zanj poslednje dejanje iz usmiljenja. Mar Biblija ne uči, da je za človeka bolje, če je pahnjen v morje s kamnom okoli vratu, kot pa da je kamen spotike drugim? In ona je razočarala svoje otroke.« Da bi dokazala, da je v lasti satana, je ukazala zdravnikom, naj ji pobrijejo

njeno glavo, kjer naj bi se razločno videle številke 666 – znamenje antikrista. Svoje lase je hotela oblikovati v obliko krone, kar je bilo razumljeno kot poskus pridobitve Jezusove odrešitve.⁹

Medtem ko je tožilstvo vztrajalo na tem, da je Yatesova vedela, da je njeno početje greh, je Andrea v pogovorih z jetniškim psihiatrom vedno znova poudarjala, da je bil uboj »pravilna« odločitev – ker jo je zaznamoval Satan, je videla edino možno rešitev, da obvaruje otroke pred plameni in mukami pekla v tem, da jih umori. Yatesova se je izpovedala jetniškemu psihiatru: »Gre za sedmi smrtni greh. Moji otroci preprosto niso bili takšni, kot bi morali biti. Izrodili so se, ker sem bila jaz zlobna. Takšni, kakršne sem vzgajala jaz, ne bi bili nikoli zveličani... Bolje, da jim nekdo drug zaveže mlinski kamen okoli vratu in vrže v reko, kot pa da se izrodijo. Postajali so slabi.« Nato je zakričala: »Bila sem tako neumna! Ali nisem mogla umoriti samo enega, toliko, da bi se izpolnila prerokba? Ali nisem mogla ponuditi samo Mary?«¹⁰ Po navedbah tega istega psihiatra je *New York Times* pisal, da je Yatesova izjavila tudi sledeče: »Zaslužim si kazen. Kriva sem.« Bistvena stvar pa je v tem, da bo država z njenim kaznovanjem končno uničila Satana.

Ameriške ženske organizacije in slavne ženske medijske osebnosti so videle ta primer kot priložnost za dvigovanje javnega osveščanja glede izolacije, napa in samote materinstva ter tako poskušale pokazati na drugo stran javno privzete podobe predane matere, katere celo življenje se vrti okoli otrok. Jasen primer psihoze je na ta način odprl vrata tako patološki drugi strani javno zveličane podobe materinstva kot tudi spornemu vedenju, ki ga celo »normalne« matere kažejo v odnosu do svojih otrok.

Andrea Yates je sedaj s strani nekaterih feministk javno razumljena kot strašen simptom, pri katerem je druga stran konservativne ideologije nenadoma priplavala na površje in kjer se bogaboječi funda-

9. *Time Magazine*, 28. januar 2001.

10. *Houston Chronicle*, 6. marec 2001.

mentalizem združi s predano materino zaščitniško ljubeznijo do svojih otrok, vse to pa se konča z grozljivim nasilnim izidom. Toda ob kritiki fundamentalističnih religioznih pogledov na ženske in izpostavljanju naporov materinstva bi naredili napako, če bi vzeli Andreino dejanje kot nekaj, kar je preprosto posledica vplivov konservativne ideologije. Psihoanaliza zelo jasno poudarja, da zunanji dogodek ali ideologija ne more sprožiti subjektovega padca v psihozo, če psihotična struktura ni obstajala že prej, čeprav morda pri subjektu še ni prišlo do njene popolne manifestacije.

Člani verskih sekt so zelo pogosto psihotiki in mnogokrat se različne vrste ideologij rodijo iz dejanja norosti. Ko se verske sekte uveljavljajo, se psihoza, ki jim je botrovala, na nek način socializira – nek partikularen delirij se namreč vpiše v velikega Drugega in okoli tega se npr. oblikuje verska sekta. Toda kako je možno, da ideologija, kot je krščanski fundamentalizem v primeru Yates, ne more spraviti osebe v psihotično stanje? Najprej moramo upoštevati, da je psihoza izven dometa normalnega družbenega razmerja, kar hkrati pomeni, da je zunaj zakona. Psihotik ni zaznamovan z mankom tako kot nevrotik in prav tako ni na isti način obremenjen z dejstvom, da je Drugi necel. Prav zaradi tega ima psihotik zunanje razmerje z zakonom – za razliko od histerika, ki se nenehno sprašuje, ali je zakon konsistenten, pravičen, psihotik takšnim dvomom ni podvržen. Čeravno se psihotik kaže kot zelo veren, je v resnici nevernik – tj. odgovore producira po svoje. V primerjavi s histeričnim subjektom, ki ima glede tega, kaj hoče Bog, kako bi ga Bog lahko kaznoval itd., veliko dvomov, je psihotik glede tega v gotovosti – ve, kakšno je božje sporočilo. V poziciji psihotika gre zato za določeno nedolžnost – Drugi je vedno tisti, ki ga vodi, upravlja z njegovimi mislimi itd.

Ko je Andrea Yates razložila, zakaj je umorila svoje otroke, je bilo moč zaslutiti prav takšne vrste psihotično gotovost. Andrea ni kazala nobenih dvomov glede hudičeve nevarnosti, pred katero je skušala obvarovati svoje otroke. Prav nobenih znakov kesanja ni

pokazala za svoje dejanje. Celo takrat, ko je svojo krivdo priznala, je to storila z izrazom nedolžnosti – samo sebe je dojemala kot slabo mater, ki se je poskušala znebiti realne nevarnosti v obliki hudičevega sovražnika.

Mediji so bili zmedeni zaradi dejstva, da je Andrea poklicala policijo in hladnokrvno priznala zločin. Toda v luči prej omenjenega psihotikovega zunanjega razmerja z zakonom to niti malo ne preseneča. Psihotik lahko zelo dobro pozna zakon, vendar družbene prepovedi ni ponotranjil v isti meri kot nevrotik. Slednji se nenehno sprašuje, kaj zakon dovoljuje in česa ne, počuti se lahko izjemno krivega za »zločine«, ki jih ni nikoli zagrešil, nek zločin je sposoben storiti zgolj z namenom, da vidi, ali ga bodo zasačili ali ne itd. Nasproti temu pa psihotik ne poskuša ugotoviti, ali je zakon nekonistenten ali ne, temveč vzame zakon kot zunanji mehanizem, ki se ga sam po sebi ne dotika. In ravno zaradi tega Lacan za psihotika pravi, da je svoboden subjekt.

V luči paranoičnih religioznih prepričanj Andrea Yates zakon razume kot pozitivno silo, ki ji bo pomagala, da se bo osvobodila Satanovega vpliva. V tem kontekstu je skorajda patetično, da Andrea verjame v državno sankcioniranje izganjanja Satana in dojema Georgea Busha kot rešitelja, ki jo bo s tem, ko jo bo kaznoval, rešil pred kremplji Satana. Ker sveto pismo uči, da je vlada v službi Boga, bo Andreo pred zlobo v njej rešila usmrtitev s strani države.

Če na ta primer gledamo s pravnega vidika, lahko ugotovimo, da je skoraj pomilovanja vredno, kako psihiater dr. Park Dietz, ki ga je najelo tožilstvo, da bi pričal, kako Yatesova razločuje med prav in napak, poda izjavo, da »od Yatesove ni pričakoval tistega, kar bi ljubeča mati ponavadi storila v primeru, če bi verjela, da mora otroke rešiti pred peklom. »Ni jim povedala, da bodo z Jezusom ali Bogom«, je povedal. »Z njimi se ni pogovarjala, ni jim nudila zavetja.«¹¹ V

11. *Houston Chronicle*, 8. marec 2002.

prizivu, ki ga je vložilo branilstvo, je branilec pokazal, kako je dr. Diaz pričal, da je Yatesova nemara dobila idejo za svoje dejanje ob gledanju televizijskega šova *Zakon in red*, kjer je bila prikazana zgodba neke ženske, ki je svoje otroke utopila, a je bila oproščena zaradi neprištevnosti. Vendar pa se je kasneje, ko je bila Yatesova že obtožena, izkazalo, da ta šov ni bil nikoli predvajan po televiziji.¹²

Ta primer je bil eden izmed medijsko najbolj odmevnih zločinov sodobne ameriške zgodovine, saj je odprl celo vrsto vprašanj, okoli katerih so se odločilni antagonizmi, ki zaznamujejo ameriško družbo, pokazali v neki povsem novi luči. Zdi se, da ta primer daje videti globoko polariziranost ameriške družbe, ki zadeva vprašanja spola, rase, razredov, religije, norosti, psihiatrije in celo zdravstvenega zavarovanja.

Tudi odločitev porote, da Andreo Yates obsodi na dosmrtno ječo, je povsem razdelila javnost. Medtem ko so se nekateri zgražali, da tako očiten primer psihoze ni bil dojet kot neprištevnost, so se drugi pritoževali, ker ženska ni bila obsojena na smrt.

Poglejmo na kratko, kateri družbeni razločki so vplivali na percepcijo tega primera:

- Številne feministke, zlasti tekasaška nacionalna ženska organizacija, so Yatesovo zagovarjale s tezo, da je ta primer potrebno gledati v luči Andreine preobremenjenosti z materinstvom. Konservativne ženske organizacije pa so na to odgovorile z vztrajanjem na tem, da imajo ženske danes možnost izbire svojega življenjskega sloga in da jih ne bi smeli razumeti kot žrtev družbenega pritiska.¹³ Konservativci zato trdijo, da je Yatesova postala mučenica v službi feminističnega napada na materinstvo.

12. *Houston Chronicle*, 4. april 2002.

13. Gl. Lisa De Pasquale, »Andrea Yates Becomes Martyr for Feminists' Attack on Motherhood« (www.cblpolicyinstitute.org/yatesnow.htm).

- Številni komentatorji so opozorili na to, da je razprava o norosti v ZDA rasno pogojena. Medtem ko je bilo na sodišču mnogo ugibanj o tem, ali je ta belka iz srednjega razreda prisebna ali ne, pa se ob črncih, ki jim grozi smrtna kazen in kažejo jasne znake psihoze, tega vprašanja lotevajo izjemno redko.
- V primeru Yates pa se pojavi tudi vprašanje o naravi današnje potrošniške kapitalistične družbe. Ljudje, ki se pridružijo fundamentalističnim religioznim skupinam, s tem pogosto izražajo svoj odpor do današnje družbe. Zanimivo je, kako novinarji, ki so poročali o sojenju Andrei Yates, niso mogli mimo omembe tega, da se drama odvija v bližini sedeža podjetja Enron, podjetja, ki je bilo nedavno vpleteno v veliki politično-ekonomski škandal.
- Psihatri in psihologi so pričeli legitimno debato o ameriški obsedenosti s psihiatričnimi zdravili in o vplivih farmacevtske industrije. Nekateri so celo poudarili, da je kombinacija zdravil, ki jih je jemala Yatesova, lahko povzročila zelo nesrečne stranske učinke, kar bi lahko bil eden izmed povodov za njen psihični zlom. Kritiki psihiatrične obsesije z zdravili so še poudarili, da podoba ženskosti, ki jo v določenem času sprejemamo, zahteva različne vrste zdravil. V petdesetih letih naj bi Valium privedel ženske do njihovega ideala pasivne gospodinje, medtem ko je danes Prozac zdravilo, ki ženskam pomaga, da ostanejo učinkovite pri delu in nakupovanju. (V tem kontekstu je zanimiva primerjava primera Yates z zelo hvaljenim filmom *Čudoviti um*. Ta film, ki je bil povzdignjen v eno največjih zgodb o ljubezni (tj. žensko žrtvovanje za psihičnega moža), Nashevo odklonitev zdravila kaže v zelo pozitivni luči, saj mu bo ta pomagala pri tem, da se bo ponovno lahko ljubil s svojo ženo in seveda znova delal. V nasprotju s tem pa se v primeru Yates pojavljajo nenehne razprave o tem, ali je njena odklonitev zdravil morda prispevala k zločinu.)

- Slabo psihiatrično zdravljenje, ki ga je bila skozi leta deležna Yatesova, je javnost vzpodbudilo tudi k razpravi o tem, kako zdravstveno zavarovanje danes pravzaprav narekuje obliko in trajanje zdravljenja, ki ga je deležna neka oseba.
- V skrajni točki se je zdravljenje Yatesove dotaknilo še ene svete domene ameriške ideologije, in sicer religije. Mnogi komentatorji so napovedovali, da bodo Yatesovo razglasili za krivo zato, ker porota ne bo pristala na povezovanje delirija, ki temelji na religioznih prepričanjih, z norostjo.

V tem kontekstu primer Yates odpira pomembno razpravo na področju pravne vednosti, ki zadeva razumevanje prištevnosti in še posebej pravno razumevanje tega, kdaj lahko verska prepričanja obravnavamo kot znak neprištevnosti in kdaj ne. Ameriška pravna doktrina določa neprištevnost na temelju dveh vrst testov. Najprej je tu angleški M'Naghtenov test, ki ga zanima, ali oseba razločuje med dobrim in slabim, poznamo pa tudi test, ki se naslanja na t. i. neobvladljive impulze. Slednjega je v osnovi zasnoval *American Legal Institute* in gre v smeri vprašanja, ali se je bila oseba sposobna obvladati in preprečiti zločin. Po letu 1981, ko so oprostili Johna Hickleya, ki je izvedel poskus atentata na predsednika Reagana, je mnogo držav zavrnilo test nevzdržnih impulzov in sprejelo le stari M'Naghtenov test. Po primeru Yates množica pravnih teoretikov zatrjuje, da ta test, ki so ga sprejeli v uporabo leta 1843, ne upošteva vednosti o norosti, ki jo je razvila psihiatrija v zadnjih sto šestdesetih letih.

Ena izmed razprav, ki začuda skorajda ni bila navzoča v primeru Yates, zadeva dilemo, ali so religiozne vizije lahko dokaz norosti ali ne. Že leta 1915 se je med ameriški pravni razvila razprava o tem, kaj se zgodi, če oseba sliši glas Boga, ki ji pravi, naj ubija. V primeru sojenja moškemu, ki je ubil neko žensko in trdil, da je to storil po naročilu Boga, je sodnik Benjamin Cardozo formuliral tako imenovano »doktrino božje odredbe«. Ta doktrina kritizira M'Naghtenov

test s tem, ko poudarja, da ta test sprašuje le po tem, ali je oseba poznala razliko med zakonsko določenim dobrim in slabim, in ga ne zanima, ali oseba loči med moralno dobrim in slabim. Pri svojem sklepanju Cardozo poda sledeči primer: »Mati ubije svojega dojenčka, na katerega je bila močno navezana. Pozna naravo in svojstvo svojega zločina; ve, da ga zakon obsoja; toda navdihuje jo nora zabloda, da se ji je prikazal Bog in odredil žrtvovanje. Posmehljivo bi bilo reči, da ve, da je ravnala narobe.«¹⁴ Cardozojev status v ameriški pravni zgodovini je skorajda svetniški, saj je bil dojet kot utelešenje vrline in dobrote; mnogokrat je bil primerjan s sv. Pavlom, sv. Frančiškom Asiškim in Thomasom Moorom. Cardozo zgornji komentar zaključí s tem, da po njegovem opisani primer detomora predstavlja najmočnejši argument za to, da se obsojenega razglasi za neprištevne, in obsodba bi bila v tem primeru nekaj nadvse neprimerne. Torej, kot stvar zastavi Cardozo, lahko obsojeni zelo dobro razume, da je bilo njegovo dejanje protipravno, vendar ga mora v primeru, če zaradi religiozne zablode verjame v moralnost svojega dejanja, zakon razglasiti za neprištevne. Na »doktrino božje odredbe«, ki je bila zasnovana ob pomoči Cardozojevega primera ljubečega starša, so se sklicevali redko; v primerih sklicevanja je bilo le-to malokrat uspešno. Nekateri to razumejo kot primer tega, da očitno »ne obstaja mnogo vdanih mater ali ljubečih očetov, ki bodisi slišijo Božje ukaze o žrtvovanju svojih otrok ali pa na Božji glas ubogljivo reagirajo«.¹⁵

14. Schmidt, 110 N. E. 949.

15. Gl. Grant H. Morris, Ansar Haroun, M. D., »«God Told Me to Kill»: Religion or Delusion«, 38 *San Diego Law Review* 973, str. 1008.

Psihoza in ljubezen do otrok

Kar zadeva subjektov odnos do zakona, lahko v kontekstu razlikovanja med nevrozo, perverzijo in psihozo opazimo jasne razlike. Medtem ko nevrotik, ki je bil zaznamovan z mankom (tj. kastriran), dvomi v konsistentnost zakona in se čuti krivega tako pred zunanjimi prepovedmi kot tudi pred nadjazom, pa perverznej pogosto poskuša vzeti zakon v svoje roke, da bi s tem dovršil kastracijo, ki ni bila popolnoma izpeljana. Znani primeri perverzije so mazohisti, ki uživajo v sklepanju pogodb z gospodaricami in od njih zahtevajo prav posebno obliko kaznovanja. Včasih perverznejši zločin izvršijo zato, da bi jih zakon kaznoval. Psihotiki pa, v nasprotju s tem, ne poskušajo vplivati na učinkovitost zakona in si krivde ne lajšajo z iskanjem kazni za svoje ravnanje. Psihotiki zakon ignorirajo, kar zopet kaže na to, da delujejo s pozicije skrajne nedolžnosti in se ne bojijo kaznovalne moči zakona. Zakon lahko razumejo tudi kot avtoriteto, ki jim pomaga boriti se proti ostalim preganjalskim silam, kot se je npr. Andrea Yates s pomočjo zakona borila proti satanskim vplivom.

S stališča psihoanalize bi se bilo zanimivo ozreti na raznolikost elementov, ki so vplivali na *passage à l'acte* pri Andrei Yates. Pomembno je dejstvo, da se je njeno duševno zdravje po očetovi smrti radikalno poslabšalo. Razen tega, da je trpel za depresijami in kasneje za Alzheimerjevo boleznijo, o njenem očetu ne vemo veliko. Poleg tega naj bi eden izmed Andreinih bratov trpel za bipolarnimi motnjami, obstaja pa še nekaj drugih zabeleženih primerov duševne bolezni v širši družini. Kar zadeva Andrein odnos do očeta, vemo le, da je v veliki meri skrbela zanj, medtem ko podrobnosti o njunem odnosu niso znane. Glede na značaj Andreinega dejanja bi se bilo smiselno vprašati, ali je imel spol zadnjega otroka zanjo kakšen poseben pomen. Iz moževih izjav lahko preberemo, da sta sprva nameravala imeti dečkov za celo košarkaško ekipo in šele nato morda

deklico. Ali je dejstvo, da je rodila deklico, na kakršen koli način vplivalo na Andreo? Zakaj je obžalovala, da ni žrtvovala samo nje? Čeprav religija posameznika ne more potisniti v psihozo, pa ne smemo pozabiti na transferni odnos med Andreo in njenim mentorjem Michaelom Woronieckim, ki je javno pridigal o tem, da »gre ves svet k hudiču«, da »gredo k hudiču ljudske množice« in da »Boga briga za vaš majhni sebični premožni svet«. ¹⁶ V psihoanalizi je dobro znana domneva o obstoju t. i. norosti v dvojem (*folie à deux*), pri kateri neka oseba posnema norost neke druge osebe. Woroniecki sicer ni izvršil dejanja, ki bi ga Yatesova zatem posnemala. Povsem mogoče pa je, da je psihotik tudi sam Woroniecki, vendar s to razliko, da je bil sam sposoben svoj delirij »socializirati«, tj. iz njega je napravil javno religijo.

Poseben primer psihotične ljubezni do otroka, ki vključuje tudi posamezne oblike nasilja, ki nastopajo v funkciji iskanja moči avtoritet, najdemo v tako imenovanem »Munchausen by proxy syndrome«. Nanašajoč se na znano zgodbo o baronu Munchausnu, ki se je skoraj utopil, a se je v zadnjem trenutku rešil na ta način, da je samega sebe prijel za lase in se potegnil iz vode, »Munchausen by proxy syndrome« (MBPS) označuje obnašanje osebe, ki v drugem povzroči bolezen ali somatski simptom, da bi ga nato lahko rešila. Ta sindrom se primarno uporablja za označevanje primerov zaščitniških mater, ki vztrajajo na tem, da so njihovi otroci bolni in nato hodijo od enega zdravnika k drugemu, da bi na ta način rešile svojega otroka. V družbi z materjo nekateri otroci celo pokažejo posamezne simptome, medtem ko v odsotnosti matere ti simptomi hitro izginejo. Nekateri teoretiki sklepajo, da matere v teh primerih razvijejo poseben transferni odnos z zdravnikom in da je otrokova bolezen zanje način, kako priti v stik z osebo, ki predstavlja avtoriteto. Medtem ko lahko takšna oblika

16. Yates' Preacher Warned of Hellfire, ABCNews.com
(http://www.beliefnet.com/story/103/story_10342.html)

iskanj avtoritete nakazuje, da gre za histeričarko, bolj kompleksni primeri pogosto pokažejo, da je na delu psihotična struktura in neki perverzni užitek. Zdi se, da mater vodi poseben užitek, ki ima svojo lastno logiko in ga materina in otrokova dobrobit preprosto ne zanimata. Za materino skrbjo za otroka se potemtakem skriva prav posebna agresivnost.

Zanimiv primer MBPS najdemo pri Elisabeth H., ki je izšla iz medsebojno zelo povezane, religiozne družine, se poročila pri enaindvajsetih letih, imela hčerko Amelie in se nato ločila od svojega moža. V prvih dveh letih njenega življenja je bila deklica zaradi težav s prebavo in trdovratne diareje kar desetkrat hospitalizirana. Otrok je moral prestati številne zdravniške preglede, ki pa niso pokazali nobene bolezni. Zaradi nezadovoljstva z rezultati preiskav je mati otroka odpeljala v neko drugo bolnišnico, kjer so opravili še več pregledov, a vzroka bolezni še vedno ni bilo mogoče najti. Drama okoli deklinine domnevne diareje je v nadaljevanju ubrala skrajno čudno pot. Mati je sprva vztrajala na tem, da njena hči ne prenaša nobene druge hrane, razen njenega mleka; drugič, da je izgubila pol funta krvi; in tretjič, da je Amelie pričela izgubljati svoje lase in zobe. Neki zobozdravnik je predlagal, naj bo testirana za zastrupitev z živim srebrom, a teh testov niso nikoli opravili. Po vseh teh peripetijah je dve leti stara Amelie umrla, njena mati pa je vztrajala na tem, da se avtopsija ne opravi.

Elisabeth je bila nato hospitalizirana zaradi depresije, ki jo je povzročila izguba otroka. Zdravniška dokumentacija je pokazala, da so na njenem trebuhu našli črte in rane, ki naj bi si jih zadala sama. Kmalu za to hospitalizacijo je Elisabeth še enkrat zanosila. Deček Danny se je rodil petnajst mesecev po Amelijini smrti in je bil ob odpustitvi iz bolnišnice dobrega zdravja. Toda zdravniški dokumenti so že po prvih mesecih njegovega življenja začeli kazati na to, da otrok ne prenaša nobene hrane, razen materinega mleka. »Sodeč po izjavah matere Danny vse do petega leta starosti ni prenašal

nič drugega, kot samo mleko iz materinih prsi ali zmrznjeno v obliki sladoleda na palčki.«¹⁷ Dannyjevo otroštvo je bilo trpeče izkustvo ponavljajočih se obiskov pri zdravniku in neskončnih kliničnih testov, ki niso mogli pokazati, da je z otrokom karkoli narobe. Nekaj časa je Danny obiskoval vrtec in v šolo nosil termovko z materinim mlekom; čez nekaj časa se je mati odločila, da bo otrok zaradi svoje bolezni poučevan doma. »Njegova prehrana je baje vsebovala le materino mleko, mleko neke sosede, suh kruh in tekoči dietni nadomestek. Prestal je celih enajst zdravljenj in kazal komplikacije v zvezi s podaljšanim jemanjem velikih toksičnih odmerkov zdravil, ki mu jih je nekdo predpisal za zdravljenje astme.«¹⁸ Danny naj bi imel vse mogoče bolezni, od visokega krvnega pritiska do osteoporoze. Toda odločilna poanta je v tem, da so mu bila vsa zdravila predpisana na osnovi napačne zdravstvene zgodovine. Kljub temu, da so ga pregledali številni zdravniki, je dolgo trajalo preden so staknili glave in pričeli razmišljati o tem, da gre morebiti za primer MBPS. V tem času je lokalni časopis objavil bolečo zgodbo o na smrt bolnem Dannyju, ki je bil, po besedah njegove matere, najdlje živeča oseba s to boleznijo. Časopis je prav tako prišel z zbiranjem denarja, ki bi Dannyju omogočil tako zeleno potovanje v Disneyland. Po objavi tega članka so zdravniki, policija in socialne službe začeli intervenirati na drugačen način. Dannyja so hospitalizirali, razen astme ni bila potrjena nobena druga bolezen in zdravniki so tudi ugotovili, da se je Danny vsa ta leta, kljub temu, da je bil hranjen le z materinim mlekom, dobro razvijal, saj je doma več let tu in tam na skrivaj jedel celo paleto različne hrane. Ko so Dannyjev primer obravnavali na sodišču, je organizacija za zaščito pravic otrok zahtevala, da otrok ostane pri svoji materi, vendar se morata oba podvreči psihoterapiji, medtem ko so zdravniki upali, da bo otrok materi

17. Herbert A. Schreier in Judith A. Libow, *Hurting for Love: Munchausen by Proxy Syndrome*, New York in London, The Guilford Press, 1993, str. 45.

18. *Ibid.*

odvzet. V končni fazi je Danny ostal pri svoji materi, vendar se je njegovo stanje naglo slabšalo. Zaradi napadov astme je moral pogosto v bolnišnico in pojavljali so se dvomi, da mati zdravila proti astmi ni dozirala pravilno. Vse te travme v zvezi z astmo so se končale z odpovedjo pljuč, katere posledica je bila resna poškodba možganov. To se je zgodilo, ko je nekoč Elisabeth Dannyja odložila v parku, kjer je prišel v stik z znanimi snovmi, ki pospešujejo astmo: cvetnim prahom, travo, psi in telovadbo. Ko je bil kasneje hospitaliziran, je neka medicinska sestra slučajno slišala njegovo mater, ki je takoj za tem, ko je lažje zadihal, večkrat ponovila: »Ne moreš dihati.« Po vsej tej drami je sodišče zahtevalo strokovno mnenje o Dannyjevem odnosu z materjo. »Kljub vsej poznani zgodovini in kljub pripoznanju Elisabeth kot potencialne grožnje sinovemu življenju, klinični zapiski nakazujejo, da je bila diagnoza MBPS zavrnjena.«¹⁹ Psihatri so se zgražali, da je Danny ostal v skrbništvu svoje matere, ki je v svoji ljubezni do otrok pripomogla k smrti enega otroka in pohabila drugega. Elisabeth je vztrajala v vlogi matere reševalke, Danny pa je v prihodnje znal uslišati materino željo celo tako, da se je občasno sam poškodoval in materi na ta način omogočil, da ga reši.

Materin odnos z otrokom pogosto vključuje poseben fantazmatski scenarij in prav skozi ta scenarij je posredovana njena želja. Mati ljubi svojega otroka s pomočjo te fantazme – scenarij razvije okoli tistega, kar je v otroku več od njega samega – tako imenovanega objekta *a* v njem. V psihozi tega scenarija ni: ker objekt *a* ni bil izključen iz simbolnega, fantazma ni bila oblikovana, da bi ta manko prikrla. Na tem mestu smo potemtakem priča vrnitvi realnega – kot da bi objekt materinske fantazme vzniknil v realnem. Ko se ta objekt nenadoma materializira v telesu otroka, mati dobi občutek, da je z njim v neposrednem odnosu. V tem kontekstu je somatske simptome, ki jih mati opazuje na otroku, lahko razumeti kot garant realnega.

19. *Ibid.*, str. 48.

Kakšna je vez med uničenjem otroka in ljubeznijo? Znani Lacanov izrek o ljubezni pravi: »Ljubim te, ker pa v tebi nepojasljivo ljubim nekaj bolj kot tebe – *objet petit a*, te pohabim.«²⁰ Vsaka ljubezen zadeva fantazmatsko strukturo, ki jo subjekt zgradi okoli »tistega v drugem, ki je več kot on sam«. Medtem ko se bo nevrotik histeriziral z vprašanjem, kaj je ta sublimna stvar v drugem, kot tudi z vprašanjem, kaj drugi hoče in kakšen sem v njegovih očeh, psihotik teh dilem ne pozna. Nevrotična mati se bo nenehno spraševala, kaj njeni otroci hočejo, ali ravna pravilno, ali je dobra mati, kako jo vidi družba itd. V nasprotju s tem psihotična mati ne pozna teh dilem – ona poseduje gotovost. Andrea Yates ve, da je slaba mati in mora zato svoje otroke zaščititi pred seboj.

Kaj se dogaja s psihotikovo ljubeznijo? Ali je psihotik zmožen ljubezni? Lacan pravi, da ima vsaka ljubezen psihotični značaj. Prvi trenutki slepe zaljubljenosti pogosto spominjajo na nekakšen delirij, v katerem subjekt partnerja dojame kot nekoga, ki poseduje objekt *a*. Pri nevrotiku je ta delirij seveda tesno povezan z vprašanjem, kako Drugi vidi njega, kdo je on sam za Drugega. Psihotik pa je nekdo, ki nadaljuje s posebnim odnosom ravno z objektom *a* v Drugem. Ta objekt, ki se v psihozi vrača, ker ni bil izključen iz simbolnega, namreč na poseben način postane psihotikov partner. V psihotičnem deliriju Drugi, v smislu simbolnega univerzuma, ali neko drugo človeško bitje izgubi lastno identiteto in vzame nase spektralno podobo zasledovalnega glasu ali pogleda. Zasledovalec je potem preprosto podoba Drugega, s katerim smo lahko le v odnosu nasilja ali erotizma, brez posredovanja simbolnega. Tak erotizem je npr. na delu v znanem primeru sodnika Schreberja, ki je v svojem deliriju občutil, da postaja ženska, ki ima poseben odnos z Bogom.

Za Andreo Yates je Bog tisti, s katerim je v posebnem odnosu, medtem ko je za mater, ki ima »Munchausen by proxy syndrome«,

20. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 247.

to »religija« medicine. Ker psihotikove fantazme niso delujoče, ne tvorijo posebne želje do objekta *a*; tudi problemi z užitkom se pri psihotikih razlikujejo od problemov, s katerimi se v zvezi z užitkom srečujejo nevrotiki. Srečanje z uživajočim ali želečim Drugim je lahko za psihotika skrajno travmatično in ga zlahka privede do izvršitve zločina, ki ne dopušča prepoznati pravega motiva. Psihotik se skuša pogosto odkriti v podobi Drugega in je v njegovem nasilju pogosto na delu določen tranzitivizem. V primeru Yates je očitno, da je uživajoči Drugi Satan; dozdeva se ji, da je vodena od njega in se na določen način pojavlja kot njegov dvojnik. Njeno praskanje glave z namenom, da razkrije število 666, ki je zapisano na njeni glavi, jasno kaže na to, da je želela izpostaviti nevarnega Drugega v sebi in se ga tudi znebiti. Tudi njena poskusa samomora potrjujeta njeno namero, da se otrese preganjajočega Drugega.

Kakšno vlogo so v Andreinem deliriju igrali njeni otroci? Seveda lahko z lahkoto predpostavimo, da je imela svoje otroke resnično rada in da je s poskusom, s katerim se je hotela otresti Drugega – Satana –, skušala najti varnejši prostor za otroke v nebesih, ker ga niso našli na zemlji. Če v njenem primeru naletimo na posebej tragično obliko materinega obvarovanja svojih otrok, na kakšno logiko materinske skrbi potemtakem naletimo pri ženskah, ki svoje otroke pohabijo, da bi jih zatem lahko pozdravile? Medtem ko je Andreo bremenil užitek Drugega – Satana –, se zdi, da te druge matere bolj bremenijo užitek, ki ga opazujejo pri lastnih otrocih. Paradokсно pa so prav matere same tiste, ki, v obliki stigem ali drugih simptomov, ki se pojavijo na telesih njihovih otrok in za katere nato matere iščejo zdravniško pomoč, vplivajo na pojav užitka pri otroku.

Zanimiva je primerjava primerov žensk, ki ubijejo svoje otroke, s primeri, ko ta dejanja storijo moški. Dejanja slednjih so s strani družbe navadno mnogo manj naglo obsojana; opravičilo se običajno najde v alkoholu, stresu ali depresiji, ki je dojeta kot posledica zakonskih težav. Zanimivo je, kako malo medijske pozornosti je bil

v ZDA deležen primer Adeina Garcie, ki je s prižganim ražnjem v sobi zadušil pet od šestih otrok in tudi sam poskušal narediti samomor. Mediji so ugibali, ali je bil mož v depresiji, ker ga je zapustila žena; niso pa kazali zanimanja za dejstvo, da zatem, ko je v bolnišnici prišel k zavesti, ni pokazal nobenih čustev. Zdi se, da depresija dandanes označuje izraz, ki ga lahko, če želimo spoznati vzrok zločina, mirne volje raztegnemo na vse mogoče strani. V primeru Garcie je bil umor otrok dojet kot dejanje zapuščenega moškega, ki je od žalosti pač izgubil glavo, cela zgodba pa ni preveč razburila javnosti. (Podobno se je zgodilo, ko je neki moški iz Kalifornije pred kratkim ubil svojo pet let staro hčerko, tri druge otroke svoje bivše žene in nato še samega sebe. Tudi o tem primeru so ameriški mediji komajda poročali.)²¹

V primeru Yates pa se godi ravno nasprotno – priča smo bili skrajša nacionalni obsesiji s tem primerom in vsak detajl iz Andreinega življenja je postal izpostavljen javnosti. Ne le da imamo na razpolago številne medmrežne strani, ki so posvečene mrtvim otrokom, s fotografijami iz njihovega vsakdanjega življenja in tistimi s pogreba, naletimo lahko tudi na poglavja knjig, ki so jih šele začeli pisati o Andrei, na pričanja vseh ljudi, ki so jo kadarkoli spoznali in, šokantno, najdemo lahko celo vse njene psihiatrične zdravniške kartoteke. Kje je logika tega voyeurizma? Je obsesija z *reality TV* resnično našla najbolj pristno obliko nasilja, ki hrani privlačnost publike, v najbolj strašanskih zločinih? Ali pa je na delu želja, da bi s pogledom na vse podrobnosti iz Andreinega življenja lahko prišli na sled resnici njenega dejanja?

Če bi Andrea čudežno prenehala biti tiha ženska, namesto katere nenehno govorijo drugi (sprva njen mož in nato njen psihiater), mar bi se bilo potem mogoče približati razumevanju njenega zločina? Michel Foucault omenja primer moškega, ki mu je bilo sojeno in je

21. *The Herald Sun*, Durham NC, 27. marec 2002.

priznal krivdo. Toda na sodnikovo vprašanje: »Zakaj je to storil?«, je odgovoril, da ne namerava razlagati svojih motivov, a sprejema dejstvo, da bo kaznovan za svoj zločin. Na tej točki je sodnik izgubil potrpljenje in dejal: »Toda zakon vas ne more kaznovati, če nam ne poveste, zakaj ste to storili.« Foucault zaključí, da danes zakon ne more več delovati, če subjekt ne želi izraziti svojih globokih čustev in na način spovedi spregovoriti o svojih notranjih konfliktnih in motivih.

Ali lahko zakon v luči tega iskanja spovedi sodi psihotiku? Slednji seveda lahko prizna svoj zločin in celo zahteva kazen, kot je to storila Andrea Yates. Psihotik lahko celo pove resnico o svojih motivih (na primer, da je obseden s Satanom). Podobno lahko psihotik vztraja na tem, da je bilo njegovo dejanje pravično. Čeprav psihotik na svoj način poseduje vednost o tem, kaj je pravno dovoljeno, pri zanašanju na lastno vednost ne sledi družbeno sprejetim pravilom o tem, kaj naj bi bilo prav in kaj ne. In ker ga ne preči simbolni zakon, tudi ne občuti tesnobe pred zakonskim redom.

Sodišča psihotično osebo pogosto razglasijo za duševno zdravo, da bi na ta način zadostila zahtevi javnosti po kaznovanju. Psihotik lahko v takšni odločitvi celo najde svojstveno zadovoljstvo. Andrea Yates je lahko z obsodbo dobila še dodaten dokaz za to, da Satan resnično živi v njej in da ga bo država morebiti izgnala. Medtem ko ta kazen morda ne predstavlja težav za psihotika, pa je toliko bolj problematična za zakon. Slednji bo moral sprejeti, da je subjektov odnos do njega povsem zunanji in ni na noben način histeriziran z zakonsko definicijo tega, kaj je prav in kaj narobe. V tem primeru izgleda, kot da podoba pravice, ki ima zavezane oči, sname zavezo in se nato pretvarja, da ne vidi ničesar.

KRIZA SEKSUALNOSTI*

Govoriti o psihoanalizi? Še? Vse je rečeno, in prihajamo prepozno glede na to, koliko časa že obstajajo in govorijo psihoanalitiki. Poleg tega je moje vprašanje precej bolj indiskretno od tistih, ki jih ima filozofija navado naslavljanjati na neko vselej slabovoljno psihoanalizo. Ko je Mallarmé poskusil misliti bilanco 19. stoletja, namreč njegovo poetsko bilanco, je predlagal formulo: »Dotaknili smo se Verza«.¹ Poskušam torej izvesti, če smo se v 20. stoletju dotaknili spolnosti. Glede tega kličem psihoanalizo, sprašujem jo, če lahko priča o tem, da smo v našem stoletju mislili in transformirali seksualnost na tak način, da se nam odpira neka druga obljuba eksistence. Pozivam jo, da nam pove, kaj se nam je zgodilo v pogledu spolnosti.

Menim, da moramo glede tega vprašanja izhajati iz Freuda. Kar zadeva razmerja mišljenja in spolnosti, kar zadeva tisto, kar je treba imenovati neizogibna seksuacija želje po mišljenju, obstaja neka resnična freudovska inavguracija, nek Freudov osebni in utemeljitveni pogum. Na Freuda bomo aplicirali našo imanentno metodo. Kaj si pripisuje Freud v pogledu seksualnosti? Ali misli, da je agent nekega preloma v realnem spolnosti, ki sega onstran transgresije nekaterih moralnih in religioznih tabujev? Ali ga navdaja drhteče prepričanje, da se je dotaknil spolnosti, v tistem smislu, kot smo se, po Hugoju, dotaknili verza?

* Pričujoči tekst je prevod enega iz serije predavanj na temo »20. stoletje«, ki jih je imel Alain Badiou v univerzitetnem letu 1998-1999 v okviru Collège international de philosophie.

1. *On a touché au Vers*: »dotaknili smo se« iz prevoda je treba vzeti v močnejšem pomenu besede, ki implicira, da smo na stvari nekaj (nepovratno) spremenili.

V odgovor na to vprašanje bom komentiral štiri tekste iz *Petih analiz*, tekste, ki so nastali med leti 1905 in 1918.

Izbor, ki nosi naslov *Pet analiz*,² je po mojem mišljenju ena največjih knjig tega stoletja. Je mojstrovina v vseh ozirih: po inventivnosti, drznosti, literarni sijajnosti, osupljivi inteligentnosti. Te tekste lahko beremo kot magistralne proizvode človeškega duha, kot veličastno evidentne stvaritve, povsem neodvisno od tega, ali nas tudi sicer zanima psihoanalitično razmišljanje. V zvezi s tem je še posebej zanimivo, da kljub tisočem poskusov, ki so se jih lotili zelo nadarjeni ljudje, nobenemu opisu primera, nobenemu posredovanju kakšnega singularnega analitičnega procesa ni uspelo seči niti do kolen Freudovim petim študijam. Lahko bi rekli, da imamo tu opravljen z definitivnimi primeri, pa naj gre za primer histerije ob »Dori«, obsesije ob »Podganarju«, fobije ob »Malem Hansu«, paranoje ob predsedniku Schreberju ali meje nevroze in psihoze ob »Volčjem človeku«. Teh pet študij, vzeti iz splošno razhrabrujočega materiala nezavednih tvorb, spada med nerazložljive »večne pridobitve«. Sposobnost ponesti v večnost uboge peripetije kuhinje človeškega značaja je zahtevala vztrajnost in genialnost, ki ju le redko najdemo.

Potemtakem se lahko povsem legitimno vprašamo, kako se Freud v *Petih analizah* loti vprašanja svoje lastne drznosti v pogledu realnega spolnosti, duševne genealogije seksualnosti, pa tudi uvedbe – katere prvi subjekt je prav on sam – direktnega soočenja mišljenja in spolnosti, soočenja, ki ne le da ne privzame oblike moralne inkvizicije, temveč tudi preučuje določujoči vpliv realnih peripetij spolnosti na konstitucijo mišljenja, namesto da bi preučeval večje ali manjše zmožnosti mišljenja, da obvlada seksualni vzgib.

Začnimo s tekstom, vzetim iz predgovora k primeru »Dore«, ki nosi datum 1905, kar je tudi datum prve ruske revolucije, ki jo bodo

2. Gre seveda za francosko izdajo Freudovih petih analiz. V slovenščino so prevedene ločeno.

boljševiki kasneje označili za »generalko« (oktobrske revolucije). Tole so torej Freudova priznanja in previdnostni zadržki:

»Denimo, v tej zgodovini bolezni, edini, ki se mi jo je doslej posrečilo spraviti skozi omejitve, ki jih narekujeta zdravniška diskretnost in neugodne okoliščine, se o odnosih med spoloma razpravlja kar najbolj odkrito, organi in funkcije iz spolnega življenja so imenovani z njihovimi imeni in nedolžnega bralca bo moj prikaz lahko prepričal, da se nisem niti za hip obotavljal pogovarjati z mlado žensko o teh temah na tak način. Bi se moral zdaj braniti pred takšnimi očitki? Čisto preprosto si jemljem pravice, ki jih ima ginekolog – bolje, veliko skromnejše od njegovih –, in trdim, da je znamenje perverzne in nenavadne pohote, če kdo domneva, da so takšni pogovori ustrezno sredstvo za draženje ali zadovoljevanje seksualnih skomin.«³

Z ozirom na vprašanje, ki nas tu zanima, je ta tekst resnično zelo gost. Freud pokaže, da se zelo živo zaveda sprememb, ki jih uvaja v vprašanje spolnosti in spolnega. Hkrati je prisotna obrambna skrb »družbenega« tipa, ki se nedvomno kombinira z nezavednimi opori in ga vodi k neanaliziranemu zanikanju, ki vsekakor ne bi ušlo njegovi pozornosti, če bi šlo za koga drugega kot zanj. Kot vemo iz cele vrste znakov, je ena izmed Freudovih (kot tudi Cantorjevih, ki je nemara skupaj z Leninom in Freudom tretji intelektualni vir 20. stoletja) veličin v tem, da je moral delati proti samemu sebi in dati seksualnemu, glede na smer učinkov njegovega mišljenja, nek razpon, na katerega nikakor ni bil pripravljen in do katerega celo ni občutil drugega kot spontano antipatijo. Tako kot je Cantor, ko se je dotaknil neskončnega in razvezal njegovo sublimno vez z Enim, zamajal svoja lastna teološka prepričanja.

Če napredujemo od eksplicitnega k implicitnemu oziroma od zavednih tez k nezavednim operacijam, nam Freudov tekst pove štiri stvari.

3. Citirano po Sigmund Freud, *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 13.

1) Ne počnem drugega, kot da tisto spolno imenujem takšno, kot je, spolne reči imenujem z njihovim imenom, govorim odkrito. Ta deklaracija je videti zelo enostavna in samoumevna. V resnici je v svojih časovnih pogojih temeljna. Seveda psihoanalitična invencija sestoji v tem, da mišljenje postavlja v soočenje s seksualnim kot takim. Toda v tem je pomembno to, da ne gre za enostavno razmerje vednosti. Kot nenehno razglša Foucault, volje po »vednosti o spolnem« ni nikoli manjkalo in je že od nekdaj povezana z učinki moči nadzorovanja teles, še posebej vezi med telesi. Freudova singularnost je v tem, da zadevni »iz oči v oči« s seksualnim ne pripada redu vednosti, temveč redu imenovanja, intervencije, tega, kar imenuje »odkrita razprava«, ki si ravno prizadeva razložiti učinke seksualnega od vsakega zgolj kognitivnega dojetja, s tem pa tudi od vsake podvrženosti oblasti norme. S tega vidika pričevanje o neki »ontologiji« seksualnega (seksualno takšno, kot je, »organi in funkcije«) vsekakor podpira neko emancipacijo [od] sodbe. Malo po malo, in če to hoče ali ne, bo psihoanaliza spremljala pojemanje eksplicitnih norm, prek katerih se je organizirala vednost o seksualnosti. S tem ko je mislila seksualno, iz oči v oči, kot ne-vedeno [*l'un-su*] vsakega mišljenja, mu je dala nek status, lahko bi rekli nobleso, s katero se ni mogla sprijazniti nobena od predhodnih norm.

Glede te točke se je Freud zavedal svoje izvirnosti, svojega pogoja, in razmerje mišljenje/seksualnost vzame nase kot resnični prelom.

2) »Ne obotavljam se o tem pogovarjati z mlado žensko«. Vprašanje ženskosti, avtonomije ženske seksualnosti in njenih učinkov, predstavlja enega temeljnih prevratov, ki jih je psihoanaliza hkrati sprožila, spremljala in jim na koncu malce od daleč sledila. V primeru Dore je šlo konec koncev bolj za poslušanje (*dobesedno* jemanje) tega, kar ima neka mlada ženska povedati o spolnem, kot pa za »pogovarjanje« z njo o tej temi. Kajti porajajoča se psihoanaliza je v prvi vrsti odločitev prisluhniti histeričnemu rekanju [*dire*], ne da bi

iz njega takoj naredila čarovništvo, ki spada bodisi med anekdote bodisi na grmado. In Freud se poda v to, da vse do najglobljih skrivnosti neke utemeljitvene seksualnosti podpira težavni labirint tega rekanja, s tem pa ustvari neko novo področje mišljenja. O dejstvu, da žensk ni bilo treba zaščititi pred tem mišljenjem, priča številnost žensk-psihoanalitičark, in to vse od začetka te discipline. S tem se v našem stoletju začenja dolga zgodba metamorfoze seksualnosti, ki jo je v prvi vrsti sprožila eksplicitna vključitev njene ženske dimenzije v mišljenje, malo kasneje pa še vključitev tega, kar v strogem pomenu kreativnega razgrinja homoseksualna sestavina seksualnosti. Seveda psihoanaliza ni edina, ki je delovala v tej smeri. Toda zadošča, da preberemo ravno primer Dore, in videli bomo, da leta 1905 Freud vsekakor ni capljaj nekje zadaj.

3) S formulacijo, v kateri Freud razglasi, da zase zahteva skromnejšo vlogo kot ginekolog, stopimo v obrambno strategijo. Ginekolog je tisti, ki ohranja motiv zgolj objektivnega odnosa do peripetij spolnosti, in ni naključje, če si država danes želi njegovo izginotje. V zavetju te objektivnosti je na milijone žensk našlo način, kako skrivaj braniti določene telesne cone svoje subjektivacije. Ob to se obregne moderna ekonomija, v skladu s temle neodklonljivim razmišljanjem: če gre za nekaj objektivnega, so njegova mera stroški, stroški te specializacije pa so previsoki. Obiščite svojega splošnega zdravnika. Če pa gre za nekaj subjektivnega, to ne obstaja, še posebej pa ne bi smelo nič stati. Shajajte brez. Ali pa: to je luksuz. Sedite na letalo in se odpeljite na konzultacijo v Los Angeles.

Takšen je zakon našega sveta, da mora namreč tisto, kar je objektivno, postaviti svojo ceno na trg, tisto, kar je subjektivno, pa ne sme obstajati drugače kot v obliki nedosegljivega luksuza.

Kakorkoli že, ko Freud zahteva vlogo ginekologa, močno desubjektivira prepletenost svojega mišljenja in seksualiziranega rekanja mlade histeričarke. Kaj konec koncev razume s »skromnejšimi« pravnicami? Da se Dora ne sleče? Freud zelo dobro ve: vzeti seksualnost

s tiste plati, ki zadeva njeno učinkovanje pri konstituciji subjekta, spada k neki (prehodni) goloti, ki se ji medicinsko slačenje niti ne približa.

Lepo vidimo, kako ob zori preobrazb Freud okleva glede javne verzije, ki jo bo dal tem preobrazbam. Naj vzame za model medicinsko objektivnost, ki že od nekdaj registrira tako telo kot spolnost? Ali pa gre za subverzivno subjektivacijo, ki zadeva spolno pripoved in njene učinke in iz katere ne morejo iziti nedotaknjeni ne ženskost, kakršna je sprejeta, ne tisto neimenljivo užitka in še posebej ne osvetlitev želje po mišljenju? Še preveč jasno je, kako vzdolž tega oklevanja ideal znanosti in njegov zastopnik ginekolog služita utišanju tesnobe pred novim.

4) Na koncu nam Freud zagotovi, da v tej zadevi ne kroži nobena želja in da bi bilo »perverzno pohotno«, če bi verjeli nasprotno. Odstavek se tako konča z zanikanjem, ki bi lahko služilo za šolski primer. Kajti vemo (in to vemo z gotovostjo že, če zgolj preberemo primer), da je med mlado histeričarko in njenim analitikom ravno zelo intenzivno krožila želja, vse do te mere, da je Freud dobesedno zbežal, zaradi česar »primer Dora« ostaja v veliki meri neodločen, in prav v tem je iskati enega njegovih literarnih šarmov. Tako da je Freud svojim učencem in samemu sebi zapustil paradigmo tega, kar se bo imenovalo proti-transfer, s katerim zapeljujoči analizant uspe dobiti prednost pred gospodarjem, ki ga analizira.

Vsekakor je nemajhen doprinos tega stoletja v tem, da je – resda po sledih Platonovega *Simpozija* – mislilo izjemen pomen transfernih in protitransfernih operacij v vsem tistem, kar zadeva tako prenos vednosti kot utrjevanje človeških skupin okoli kakega obskurnega fetiša. Kot se pogosto zgodi inicialnim Gospodarjem, Freud hkrati prakticira ta miselni preboj na področjih, kjer se resnica vzdržuje prek zapore, postavljene na seksualnost, in se hkrati umakne pred eksplicitnim poimenovanjem svoje prakse. A zato se ne bo nič manj dotaknil tistega želečega nemira, ki se mu izpostavlja vsak, ki želi pojasniti, kako se neka resnica polasti singularnosti nekega subjekta.

Kaj nam novega o seksualnem pove primer »Malega Hansa«, tekst iz leta 1909? Navajam pomenljiv odlomek.

»Toda tudi psihoanalitik si sme priznati željo po neposrednejših, po krajši poti pridobljenih dokazih temeljnih načel. Mar naj bi potemtakem ne bilo možno neposredno pri otroku v vsej njihovi življenjski svežini odkriti tistih seksualnih vzgibov in tvorbo želje, ki jih pri odraslih izbrskamo z velikim naporom in za katere potem trdimo, da so konstitucionalna značilnost vseh ljudi ter se pri nevrotikih kažejo le močnejše ali izkrivljeno?

S tem namenom že leta spodbujam svoje učence in prijatelje, naj zbirajo opazovanja o seksualnem življenju otrok, ki je večinoma spretno spregledano ali namerno zatajeno.«⁴

Tokrat gre za nekaj, kar je dejansko sprožilo in še vedno sproža (poglejte si včasih popolnoma abotne izjave, ki se pojavljajo v razpravi o pedofilskih praksah) kar najsilovitejše odpore, namreč trditev, da obstaja močna otroška seksualnost, prizorišče, kjer se izgrajuje prihodnost nekega subjekta. Poleg tega je za Freuda ta seksualnost tako zaznamovana s polimorfno perverzijo, da se vsaka ideja, po kateri spolnost normira narava, takoj izkaže za nekonsistentno. Freud se zelo dobro zaveda zmožnosti preloma, ki jo nosi ta doktrina, in prav zato spodbuja svoje učence, naj pomnožijo neposredna opazanja, da bi bil v primeru kontroverz oborožen z obširnimi empiričnim aparatom.

Še enkrat ponavljam, da nikakor ni gotovo, da je Freudov pogum danes postal odveč.

Stoletje je prav gotovo onespособilo eno od klasičnih tez o otroštvu, na primer Descartesovo, po kateri otrok ni bil drugega kot nekakšen vmesnik med psom in odraslim, vmesnik, ki ga je potrebno, da bi dosegel rang človeka, dresirati in kaznovati brez najmanjšega

4. Citirano po Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 12.

oklevanja. Danes smo pri univerzalnem deklariranju otrokovih pravic, prihaja do tožb na sodišču, na primer v Skandinaviji, ker sosedje ovadijo starše, ki so verjeli, da je še mogoče udariti svoje otroke. Kdo se ne bi veselil te spremembe, če jo vzamemo ločeno od ostalega? Vsekakor zdaj ni sezona za obrambo starih angleških kolidžev in njihovih telesnih kazni. Toda vselej se postavi vprašanje, kakšno ceno plačamo – ko gre za definicijo človeka – za vsako razširitev njegovih pravic. Kajti enakost je reverzibilna. Če ima otrok pravice človeka, to lahko pomeni, da je otrok človek, vendar pa je pogoj tega prav lahko tudi to, da človek sprejme, da ni nič več kot otrok. Če imajo celo makake in svinje neodtujljive pravice, je to lahko znamenje prefinjenega sočutja. Lahko pa tudi pomeni, da ne smemo verjeti, da smo kaj drugačni od opice ali pujska.

V tem je ves pomen vprašanja, ki ga je postavil Rousseau: »Kaj je otroštvo?« Freud odgovarja, da je otroštvo prizorišče konstitucije subjekta v želji in prek želje, v in prek izkušanja ugodja, povezanega s predstavami objektov. Otroštvo fiksira spolni okvir, v katerem se mora odtlej obdržati vsaka naša misel, pa naj bodo njene operacije še tako sublimirane.

Kar še danes tvori subverzivno dimenzijo te teze, ni to, da ji nasprotujejo v imenu živalskosti otrok in nujnosti dresure, prej nasprotno. Ovira je, *a contrario*, v ideji, da je otrok nedolžnež, angelček, odlagališče vseh naših umazanih sanjarij in zbiralnik vse rožne vode tega sveta. Prav to vidimo v ponavljajočih se pozivih k ovaduštvu, smrtni kazni in takojšnjemu linču, čim gre za spolni odnos z otrokom. V vseh teh silovitih pozivih, ob katerih javna oblast le stežka ostaja neomajna, prav nikoli ni govora o tem, kar je Freud poudaril s svojim običajnim pogumom: da je otroštvo, kar najdlje od vsake »nedolžnosti«, zlata doba spolnega eksperimentiranja v vseh njegovih oblikah.

Seveda je samo po sebi umevno, da mora zakon povedati, kdo je otrok in kdo ne, pri kateri starosti svobodno razpolagamo s svojim telesom in kako kaznovati tiste, ki prekoračijo te zakonske določbe.

Kar zadeva umore, jih je kot vselej treba preganjati kar najbolj pravično in strogo. A ko je enkrat to jasno, ni le nekoristno, temveč globoko reakcionarno in škodljivo, če se v ta namen sklicujemo na arhaične predstave o otroštvu, na lažnivi predfreudovski moralizem, in pozabimo, da vsako otroštvo strukturirajo močni goni in vselej budna spolna radovednost. Tako da je nujno delikatno, če poskušamo izmeriti stopnjo sodelovanja otroka s tistimi, ki se ga lotijo spolno zapeljati, pa čeprav upravičeno postavimo, da obstoj takšnega sodelovanja nikakor ne razreši odgovornosti odraslega, ki to izkoristi.

Naj k temu dodamo, da naj tisti, ki organizirajo peticije, ovaduštva, internetne strani in nekontrolirane linče ob pedofilih, raje od blizu pogledajo patogeno, tudi seksualno patogeno, strukturo družine. Daleč največ umorov otrok zagrešijo ne sumljivi samski pedofili, temveč njihovi starši, še posebej matere. In daleč največ seksualnih stikov z otroki je incestuoznih in se, tokrat, zgodijo na pobudo očetov ali očimov. A glede tega – tiho in zavezana usta. Morilske matere in incestuozni očetje, ki so neskončno bolj razširjeni kot pedofilski morilci, le s težavo nastopajo v idilični sliki družin, kamor želijo umestiti nadvse čudovit odnos staršev-državljanov z njihovimi angelskimi malčki.

Freud pa tu ni sprejel nobene ovire, ne glede na to, kakšni so lahko njegovi lastni meščanski zadržki. Človeško mišljenje je razložil izhajajoč iz otroške seksualnosti in nam omogočil razumeti, kaj je v družinskem univerzumu izumetničenega, nevrotičnega, obupnega. Poleg tega je anticipiral nekaj, kar je danes postalo jasno: kreativni vir, ki tvori latentno ali eksplicitno homoseksualnost vsakega človeškega subjekta. Poglejmo na primer tale odlomek iz analize predsednika Schreberja, teksta iz leta 1911:

»Mislim, da zdaj ne bomo več nasprotovali domnevi, da je bil povod bolezni nastop ženske (pasivno homoseksualne) fantazije, ki si je za objekt vzela osebo zdravnika. Temu se je Schreberjeva osebnost začela intenzivno upirati, njena obramba, ki bi se verjetno lahko udejanila

tudi v drugačnih oblikah, pa si je iz nam neznanih razlogov izbrala prav formo preganjalne blodnje.«⁵

Freud drzno vztraja, da homoseksualnost nikoli ni drugega kot ena od sestavin generične seksualnosti. Nič naravnega ni v tem, da je za subjekt nosilec objekta želje drugi spol. Gre za dolgo in od naključij odvisno konstrukcijo. Ne bomo prezrli, da v primeru Schreberja nikakor ni homoseksualni gon tisti, ki vodi k deliriju, temveč so to pogoji konflikta, v katerega subjekta potegne potlačitev tega gona. Schreberjeva fantazma je neka »ženska« želja, ne po svoji čisti pasivni formi, temveč zato, ker gre – kot pokažejo končne metamorfoze te fantazme – za osvojitev mesta Očetove ženske (postati spolni objekt Boga). Sama po sebi ta fantazma priča zgolj o univerzalni ambivalentnosti gonov, o njihovi spremenljivosti glede na objekt, na katerega se fiksirajo. Njena nezavedna potlačitev sama ni drugega kot učinek družbenih pravil, družinskih shem, očetovskega zakona itd. Na njej ni nič naravnega. Kar zadeva njen iztek v psihozo, Freud ob tem, da virtuožno razgrne njegovo logiko, skrbno opozori, da je razlog takšnega izteka preprosto neznan. Drugače rečeno: če je vez med homoseksualno fantazmo in delirijem razumljiva, pa ni zato nič manj popolnoma kontingentna. Vpletene libidinalne sile bi se lahko razporedile v »drugačnih oblikah«. Freud torej sprejme homoseksualnost kot eno možnost med drugimi, kot enega od virov poti, ki jo ubere gon. Njena univerzalnost izhaja iz tega, da ni mogoče izolirati čistih figur želje. Vsaka fiksacija objekta je kontaminirana s svojim nasprotjem, vsaka želja vsebuje željo biti »na mestu« drugega spola.

Obstaja neka sprevrnitev razmerja med univerzalnostjo in virom seksualne želje, sprevrnitev, ki jo je to stoletje prignalo precej onstran tega, kar je predvideval Freud, a ki jo je bil sposoben napovedati z nezmotljivo točnostjo logika gonov.

5. Citirano po Sigmund Freud, »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje«, v *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 42.

Zato ni presenetljivo, da je ta človek, ki se ni nikdar uklonil pred zahtevami mišljenja, hitro spoznal nevarnost, ki preti njegovemu podvigu s strani odporov »normalnosti«. O tem priča tale odlomek iz »Volčjega človeka« (1918).

»Odpor proti spoznanjem psihoanalize je v sedanji fazi boja za njeno uveljavitev, kakor je znano, privzel novo obliko. Prej so se trudili, da bi dejstvom, ki jih je odkrila analiza, spodbijali verodostojnost, in najboljša tehnika pri tem je bila izogibanje, da bi jih preverili. Tako ravnanje pa je dajalo le pičle rezultate, zato so nasprotniki zdaj ubrali drugo pot. Dejstva zdaj sicer priznavajo, toda sklepe, ki iz njih izhajajo, poskušajo odpraviti tako, da jim spremenijo pomen, in tako se znova ubranijo spotakljivih novosti. Študij otroških nevroz dokazuje popolno nezadostnost takih plitvih in nasilnih poskusov spreminjanja pomena, saj nam kaže, da imajo pri oblikovanju nevroze prevladujoč delež tako pogosto zatajene libidinalne gonske moči; odkriti pa je mogoče tudi odsotnost oddaljenih kulturnih smotrov, o katerih otrok še nič ne ve in mu zato tudi ne morejo nič pomeniti.«⁶

V tem odlomku Freud analizira drugi val odpora proti psihoanalizi. Če je v nekem prvem obdobju škandal povzročalo soočenje mišljenja s pritiskom [*injonction*] seksualnosti, se zdaj poskuša ta pritisk »spiritualizirati« in iz njega napraviti kulturni fenomen. Tu gre seveda za Jungove arhetipe, s katerimi je seksualni moment od samega začetka formaliziran v Kulturo. Freud to kulturno sublimacijo razglasi za malce bolj subtilen odpor. Absolutno nujno je, da ostanemo iz oči v oči s seksualnim in brez strahu ali izmikanja rekonstituiramo prizorišče, kjer igrajo »libidinalne sile«.

Freud je torej že leta 1918 zelo dobro videl tisti maneuver, ki se odtlej nenehno nadaljuje in ki sestoji v tem, da artikulacijo želje in njenega objekta napotimo na pre-konstituiran smisel v kulturi, mitologiji, religiji. Ta maneuver je vselej v tem, da na mesto resnice

6. Citirano po Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, op. cit., str. 135.

znova postavimo smisel, da v libido vbrizgamo tisto »kulturno«. To je hermenevitični maneuver in Freud je takoj opazil, da gre tu za potuhnjeno negacijo njegovega odkritja, da se je skratka potrebno vrniti h goli spolnosti, k radikalni odsotnosti njenega smisla.

Freud, ta veliki materialistični duh, je tudi vedel, da gre pri tem za boj proti religiji, ki je moderna oblika tega boja, oblika, ki jo zahteva naše stoletje. Kar religijo navdaja z grozo, ni pomembnost spolnosti, prej nasprotno. Cerkveni očetje vedo kar precej o spolnosti, njenih perverzijah, njenih učinkih, in so zadnji, ki bi podcenjevali njen pomen. Ne, z grozo jih navdaja to, da lahko spolnost narekuje neko koncepcijo resnice kot ločene od smisla. Grozno je to, da se spolnost upira vsakemu dajanju smisla, medtem ko je sam obstoj religije odvisen od tega, da lahko spiritualizira spolno razmerje, se pravi naredi, da nekaj pomeni.

Ob vprašanjih spolnosti, smisla in resnice je Freud vpletel stoletje v veliko bitko, ki jo je Lacan predstavil kot veliko bitko med religijo in psihoanalizo. Zastavek konflikta je v tem, ali ima spolnost smisel oziroma, če rečemo kot Lacan, ali v spolnosti obstaja nekaj kolikor toliko povezanega, nekaj takega kot spolno »razmerje«; ali pa, nasprotno, subjektivna usoda seksuacije subjekta podvrže neki nori resnici,⁷ namreč temu, če še enkrat rečemo z Lacanom, da ni spolnega razmerja.

Enostavno rečeno: antireligiozna funkcija soočenja mišljenja/spolnost v znamenju resnice je ta, da spolno rekanje iztrga pretenzijam morale.

To iztrganje je revolucija takšnih razsežnosti, da lahko podvomimo, če je ireverzibilna ali pa izpeljana do konca. Stoletje je izruvalo spolnost najbolj očitnim figuram moralnosti. Pa jo je zato demoraliziralo? Morala se lahko skriva pod hedonizmom. Imperativ »uživaj!«, ki ga danes razglašajo vse revije za mladostnike, ohranja in zastruje strukture, ki jih je sintetiziral imperativ »ne uživaj!«. Freudovska revo-

7. *Une vérité insensée*: prevod bi se lahko glasil tudi »resnici, ki nima smisla«.

lucija, ki je skozi stoletje spremljala intimno odmotavanje od religiozne strukturacije smisla, je danes v suspenzu, soočena z novimi modusi seksuirane subjektivacije, kjer je manj pomembna vidna oblika (hetero- ali homo-seksualna, ženska ali moška, aktivna ali pasivna, nevrotična ali depresivna in tako dalje), kot je pomembna tista tesnoba, ki jo sproža ta neimenljiva stvar, ki prekriva vsako uživanje, še posebej vsako obvezno uživanje.

Kot vemo vsaj od poznega rimskega cesarstva dalje: ko užitek postane tisto, kar si hoče vsako življenje zagotoviti, in ko pride užitek na mesto imperativa, neizogibno končamo v uživanju v grozotah. Tako lahko pride obdobje splošne mračnosti, gladiatorjev, mučenj v realnem času, obdobje, ob katerem se nam bo še tožilo po političnih ubojih mrtvega stoletja.

Nedvomno je prav to tista točka, v kateri nas navdihuje pogum Freuda, ki je znal vzpostaviti mišljenje in logiko vpričo tistega, kar se vzdržuje zgolj iz neimenljivega, a ni zato nič manj neizogibna sestavina naše resnice.

To, da je znal priti k realnemu spolnosti namesto k njenemu smislu, Freuda nedvomno dela za enega velikih junakov tega stoletja, enega tistih, zaradi katerih lahko rečemo, da tista leta, ki so se tako pogosto posvečala grozljivi in brezplodni indiferenci do partikularizmov, le niso bila zastoj, kar zadeva obstoj univerzalnega v mišljenju.

5. maj 1999

Prevedla Alenka Zupančič.

Sigmund Freud

**O UPRAVIČENOSTI LOČEVANJA
DOLOČENEGA KOMPLEKSA SIMPTOMOV
OD NEVRASTENIJE POD OZNAKO
»TESNOBNA NEVROZA«**

[*Über die Berechtigung, von der Neurasthenie
einen bestimmten Symptomenkomplex
als »Angstneurose« abzutrennen*]
(1895 [1894])

Izdaje v nemškem jeziku:

1895 *Neurol. Zentbl.*, 14. zv., str. 55-66. (15. januar)

1906 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 1. zv., str. 60-85. (2. izdaja 1911; 3. izdaja 1920; 4. izdaja 1922.)

1925 *Gesammelte Schriften*, 1. zv., str. 306-333.

1952 *Gesammelte Werke*, 1. zv., str. 315-342.

Uredniška opomba¹

Ta članek bi lahko opisali kot prvi kos stranpoti, ki se z marsikakšnim razcepom in občasnimi ostrimi obrati vleče skozi celotno Freudovo delo. Članek vendarle, strogo vzeto, ni začetek teh poti, kajti predhaja mu več preučevalnih potez v obliki zasnutkov, ki jih je Freud poslal Wilhelmu Fliessu in ki so bili objavljeni šele postumno (Freud, (1950 *a*) [1887-1902], *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London). Ob branju tega zgodnjega dela bi morali imeti pred očmi

1. Sigmund Freud, *Studienausgabe*, »Hysterie und Angst«, VI. zv., *Conditio humana*, S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1971.

dejstvo, da se je Freud v tem času še spopadal s problemom, kako bi se dalo ugotovitve psihologije izraziti z nevrološki termini. Niti hipoteze, da obstajajo nezavedni duševni procesi, še ni vzel povsem za svojo. Na ta način v pričajučem delu razlikuje med »somatskim seksualnim vzbujenjem« na eni strani in »seksualnim libidom ali psihičnim ugodjem« na drugi. »Libido« je obravnavan kot nekaj izključno »psihičnega«, dasiravno zopet ni razpoznati nekega jasnega razlikovanja med »psihičnim« in »zavestnim«. Toda zanimivo je, da je Freud že nekaj let pozneje, ko je pisal povzetek tega dela (1897 b), očitno prišel do pojmovanja libida kot nečesa potencialno nezavednega, kajti zapiše: »Nevrotična tesnoba je preoblikovan seksualni libido.«

V katerihkoli terminih že je Freud izrazil to teorijo, jo je, ne glede na nekatere razločevalne pridržke, ohranil vse do visoke starosti. Pred tem pa imamo dolgo vrsto spreminjajočih se pogledov, ki so na kratko razloženi v 'uredniški opombi' k zadnjemu izmed njegovih glavnih del o tej temi, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 d.; slov. prev. *Inhibicija, simptom in tesnoba*, Problemi, Ljubljana 2001, 1-2).

[Uvod]

Težko je povedati kaj občeveljavnega o nevrasteniji, dokler dopuščamo, da nam to ime bolezni pomeni vse tisto, za kar ga je uporabil Beard.² Menim, da lahko nevropatologija le pridobi s tem, če poskusimo od prave nevrastenije ločiti vse tiste nevrotične motnje, katerih simptomi so po eni strani tesneje povezani med seboj, kot pa s tipičnimi nevrasteničnimi simptomi (s pritiskom znotraj lobanje, s spiralno iritacijo, dispepsijo s flatulenco in obsipacijo) in ki po drugi strani v svoji etiologiji in mehanizmu puščajo prepoznati bistvene razlike v primerjavi s tipično nevrastenično nevrozo. Če privzamemo to namero, si bomo kmalu ustvarili dokaj enotno sliko nevrastenije.

2. [Ameriški nevrolog G. M. Beard (1839-1883) je veljal za glavnega predstavnika koncepta nevrastenije. Prim. Beardovi deli *American Nervousness, its Causes and Consequences* (1881) in *Sexual Neurasthenia (Nervous Exhaustion), its Hygiene, Causes, Symptoms and Treatment* (1884).]

Prišli bomo do tega, da, natančneje kot nam je uspelo do sedaj, ločimo nekatere psevdonevrastenije (slika organsko posredovane nazalne refleksne nevroze,³ živčne motnje kaheksij in arterioskleroze, predhodni stadiji progresivne paralize in nekaterih psihoz) od pristnih nevrastenij, s čimer bo – po predlogu Möbiusa – lažje postaviti na stran nekatere *status nervosi* dedno degeneriranih, kakor tudi najti razloge za to, da se nekatere nevroze, ki jih danes imenujemo nevrastenija, posebno občasne ali periodične narave, nasprotno dodajo melanholiji. Do odločilne spremembe pa pridemo, če se odločimo od nevrastenije ločiti tisti kompleks simptomov, ki ga bom opisal v nadaljevanju in ki na posebno zadosten način izpolnjuje zgoraj postavljene pogoje. Simptomi tega kompleksa so si klinično medsebojno mnogo bližji od pristno nevrasteničnih (tj. večkrat se pojavijo skupaj, se medsebojno nadomeščajo v času bolezni), etiologija ter mehanizem te nevroze pa sta popolnoma različna od etiologije in mehanizma pristne nevrastenije, kot se nam po takšni ločitvi tudi izkaže.

Ta kompleks simptomov imenujem »tesnobna nevroza«,⁴ ker je mogoče vse njegove sestavne dele grupirati okoli glavnega simptoma tesnobe in ker se vsak posamezen med njimi v neki določeni zvezi navezuje na tesnobo. Verjel sem v originalnost tega svojega pojmovanja simptomov tesnobne nevroze, dokler mi ni prišlo v roke zanimivo izvajanje E. Heckerja,⁵ v katerem sem omenjeno interpretacijo našel v vsej zaželeni jasnosti in popolnosti. Vendar Hecker simptomov, ki

3. [To klinično enoto je predlagal Fliess (deli *Neue Beiträge und Therapie der nasalen Reflexneurose* (1892) in 'Die nasale Reflexneurose', *Verhandlungen des Kongresses für innere Medizin* (1893)) in jo sugeriral Freudu.]
4. [Freud na tem mestu oznako uporabi prvič v publiciranem delu v nemščini. (Francoske verzije – »névrose d'angoisse« – se je poslužil že v 'Obsessions et phobies' (1893).) Izraz je uporabljal že vsaj od 8. februarja 1893 – uporabi ga v pismu Fliessu (Freud, 1950 a). Koncept, kakor tudi termin, sodeč po Löwenfeldu dolgujemo Freudu. Nekaj časa pred tem Wernicke izvede poskus razlikovanja pojma tesnobna psihoza.]
5. E. Hecker (1893). – Tesnoba se v Kaanovi študiji (1893) navaja kot eden izmed glavnih simptomov nevrastenije.

jih prepoznava kot ekvivalente ali rudimente tesnobnega napada, za razliko od mene, ne razločuje od sklopa nevrastenije; to očitno sledi iz tega, da ni upošteval različnosti etioloških pogojev v enem in drugem primeru. S poznavanjem te zadnje razlike odpade vsaka nuja, da bi tesnobne simptome označeval z istim imenom kot pristne nevrastenične, kajti namen poimenovanja, ki je sicer poljubno, je olajšati postavitev občnih trditev.

I

Klinična simptomatologija tesnobne nevroze

Kar imenujem »tesnobna nevroza«, se kaže v dovršeni ali rudimentarni obliki, izolirano ali v kombinaciji z drugimi nevrozami. Precej samostojni in pri tem izolirani primeri so seveda tisti, ki še posebej podpirajo vtis, da tesnobna nevroza uživa klinično samostojnost. V drugih primerih smo pred nalogo, da iz nekega kompleksa simptomov, ki odgovarja »mešani nevrozi«, izbezamo in izluščimo tiste, ki ne pripadajo nevrasteniji, histeriji ipd., temveč tesnobni nevrozi.

Klinična slika tesnobne nevroze zaobsega sledeče simptome:

1) *Vsesplošna vzdraženost*. Ta je pogost živčni simptom in kot tak lasten mnogim *status nervosi*. Na tem mestu jo navajam zato, ker se konstantno pojavlja pri tesnobni nevrozi in je teoretsko pomenljiva. Povečana vzdraženost vselej kaže na kopičenje vzbujenja ali na nezmožnost prenašanja kopičenja – torej na *absolutno* ali *relativno* kopičenje dražljajev. Posebnega poudarka vreden se mi zdi izraz te povečane vzdraženosti skozi *slušno hiperestezijo*, preobčutljivost na hrup, katere simptom je zagotovo mogoče razložiti prek vrojenega notranjega odnosa med slušnimi vtisi in prestrašenostjo. Slušna hiperestezija se pogosto izkaže za vzrok *nespečnosti*; k tesnobni nevrozi sodi več kot ena oblika le-te.

2) *Tesnobno pričakovanje*. Stanja, ki ga imam v mislih, ne morem pojasniti bolje, kakor prek tega imena in nekaterih dodanih primerov. Neka ženska npr., ki trpi za tesnobnim pričakovanjem, vsakič, ko njenega moža zaradi prehlada napade kašelj, pomisli na gripozno pljučnico in v duhu zagleda njegov pogrebni sprevod. Ko na poti domov pred hišnimi vrati vidi drugo ob drugi stati dve osebi, se ne more ubraniti misli, da je eden izmed njenih otrok zgrmel skozi okno; kadar sliši zazvoniti zvonec, pričakuje sporočilo o smrti neke osebe ipd., medtem ko vendar v vseh teh primerih ni dan noben posebni povod za okrepitev neke gole možnosti.

Tesnobno pričakovanje seveda neopazno izzveni v nekaj normalnega, zaobjema vse, kar se običajno označuje kot »tesnobnost, nag-njenje k pesimističnemu pojmovanju stvari«, a takšno plavzibilno bojzljivost kolikokrat je le mogoče preseže in je pogosto celo za bolnika razpoznavno kot neka vrsta prisile. Za eno obliko tesnobnega pričakovanja – namreč za tisto, ki se nanaša na lastno zdravje – lahko rezerviramo stari termin *hipohondrija*. Nivo, ki je dosežen s hipohondrijo, ni vselej paralelen z vsesplošnim tesnobnim pričakovanjem; kot pogoj zahteva obstoj parestezij in neprijetnih telesnih občutij. Hipohondrija tako postane oblika, ki ji dajejo prednost pristni nevrasteniki, kakor hitro zapadejo – kar se dogaja pogosto – tesnobni nevrozi.⁶

Nadaljnji izraz tesnobnega pričakovanja bi lahko bilo pri moralno občutljivejših osebah tako pogosto nagibanje k *tesnobi vesti*,⁷ k skru-

6. [S to temo odnosa med hipohondrijo in drugimi nevrozami se Freud ukvarja v svojem prispevku k delu *Studien über Hysterie (Gesammelte Werke, 1. zv., str. 75)*; mnogo kasneje se k tej temi znova vrne, posebej v drugem delu njegovega dela o narcizmu ('Zur Einführung des Narzismus' (1914 c)), *Studienausgabe, 3. zv., str. 50 in sl.*; slov. prev. 'Vpeljava narcizma', *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.]

7. [Tesnoba vesti postane glavna tema v nekaterih poznih Freudovih delih, tako v *Inhibicija, simptom in tesnoba* (glej str. 270 in sl., str. 279 in sl. ter str. 285; v slov. prev. str. 51 in sl., str. 61 in sl., str. 67) ter v sedmem in osmem poglavju dela *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a); slov. prev. *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001.]

pulznosti in pedantnosti, ki prav tako variira od normalnosti pa vse do stopnjevanja v smislu *bolestnega dvoma*.

Tesnobno pričakovanje je jedrni simptom nevroze; v njem je na dlani tudi delček njene teorije. Morda lahko rečemo, da je tukaj prisoten nek *prosto plavajoči kvantum tesnobe*, ki ob pričakovanju obvladuje izbor predstav in se je kadarkoli pripravljen povezati s katerokoli prikladno predstavno vsebino.

3) To ni edini način, na katerega se lahko kaže za zavest večinoma latentna, a konstantno prežeha tesnobnost. Ta lahko nasprotno tudi nenadoma vdre v zavest, ne da bi jo dramil tok predstav, in na ta način izzove *tesnobni napad*. Takšen tesnobni napad lahko sestoji bodisi samo iz občutka tesnobe brez vsake asociirane predstave bodisi je povezan s priročnimi predstavami o propadu življenja, »o udarcu kapi«, o grozeči blaznosti ali pa je občutku tesnobe pridodana nekakšna parestezija (podobna histerični auri)⁸ ali, končno, je z občutkom tesnobe povezana motnja nekaterih ali več telesnih funkcij, dihanja, delovanja srca, vazomotorične inervacije, delovanja žlez. Iz te kombinacije pacient kmalu posebej poudari enkrat ta, drugič drug moment, toži zaradi »srčnih krčev«, »sopenja«, »znojenja«, »volčje lakote« ipd., v njegovem prikazu se tesnobni občutek pogosto popolnoma umakne ali pa je zares nerazpoznatno označen kot »slabo počutje«, »nelagodje« itd.

4) Interesantno in diagnostično pomenljivo je sedaj to, da mera mešanice teh elementov v tesnobnem napadu strašansko variira in da lahko domala vsak spremljajoči simptom prav tako dobro konstituira napad kot tesnoba sama. Potemtakem obstajajo *rudimentarni tesnobni napadi* in *ekvivalenti tesnobnega napada*, po vsej verjetnosti imajo vsi isti pomen, ki kažejo veliko in doslej malo cenjeno bogastvo oblik. Točnejši študij teh larviranih tesnobnih stanj (Hecker [1893]) in njihova diagnostična ločitev od drugih napadov bi morala kmalu postati nujno delo za nevropatologe.

8. [Svarilna čutna doživetja, ki predhajajo epileptičnemu ali histeričnemu napadu.]

Na tem mestu dodajam zgolj listo meni poznanih oblik tesnobnega napada:

a) Z motnjami *delovanja srca*, bitja srca, s kratkotrajno aritmijo, z daljšo trajno tahikardijo vse do težkih stanj slabotnosti srca, katerih razločevanje od organskega srčnega obolenja ni vselej lahko; psevd-angina pectoris, eno izmed diagnostično kočljivih področij!

b) Z motnjami *dihanja*, več oblikami živčne dispnoe, napadi, podobnimi astmatičnim ipd. Poudarjam, da celo teh napadov vselej ne spremlja prepoznavna tesnoba.

c) Napadi *znojenja*, pogosto nočni.

d) Napadi *trepeta* in *tresenja*, ki se vse prehitro zamenjujejo s histeričnimi.

e) Napadi *volčje lakote*, pogosto v povezavi z omotico.

f) V obliki napada pojavljajoče se *diareje*.

g) Napadi lokomotorične *omotice*.

h) Napadi tako imenovanih *kongestij*, vključujoč takorekoč vse, kar je bilo imenovano vazomotorična nevrastenija.

i) Napadi *parestzij* (toda te le redko brez tesnobe ali podobnega nelagodja).

5) Tudi *nočno zbujanje od strahu* ni pogosto nič drugega kot inačica tesnobnega napada (*pavor nocturnus* pri odraslem), navadno v povezavi s tesnobo, z dispnoo, potenjem ipd. Ta motnja pogojuje neko drugo obliko nespečnosti v okviru tesnobne nevroze. – Sicer pa sem prišel do prepričanja, da tudi *pavor nocturnus* pri otrocih kaže obliko, ki spada k tesnobni nevrozi. Histerični videz in povezava tesnobe z reprodukcijo nekega za ta namen ustreznega doživljanja ali sanj povzročita, da se *pavor nocturnus* pri otrocih kaže kot nekaj posebnega; pojavi pa se lahko tudi v čisti obliki, brez sanj ali ponavljajoče se halucinacije.

6) Posebno mesto v skupini simptomov tesnobne nevroze zavzema »*omotica*«, ki jo je v njenih najlažjih oblikah ustrezneje opisati

z izrazom »vrtoglavica«, v težji obliki pa kot »napad omotice« s tesnobo ali brez; slednja spada k najusodnejšim simptomom nevroze. Omotica tesnobne nevroze ni niti vrtoglavost niti posebno ne poudarja, kot Ménièrejeva omotica, posameznih nivojev in smeri. Pripada lokomotorični ali koordinatorični omotici kot omotica pri ohromitvi očesnih mišic; temelji na nekem specifičnem neugodju, pospremljena je z občutki, da tla valovijo, se noge pogrezajo, da se je nemogoče še naprej držati pokonci, pri tem pa so noge težke kot svinec, trepečejo in popuščajo. Ta omotica se nikoli ne konča s padcem. V nasprotju s tem trdim, da je takšen napad omotice lahko nadomeščen z napadom globoke nezavesti. Druga nezavesti podobna stanja pri tesnobni nevrozi se zdijo odvisna od *srčnega kolapsa*.

Napad omotice neredko spremlja najhujša oblika tesnobe, pogosto v kombinaciji s srčnimi in dihalnimi motnjami. Po mojih opažanjih sodeč pri tesnobni nevrozi pogosto naletimo tudi na višinsko omotico ter gorsko in prepadno omotico; prav tako ne vem, če nismo poleg tega sem upravičeni prišteti *vertigo a stomacho laeso* [omotico gastričnega porekla].

7) Na osnovi kronične tesnobnosti (tesnobno pričakovanje) na eni strani in nagnjenja k napadu omotice na drugi strani se razvijeta dve skupini tipičnih fobij, pri čemer prva zadeva vsesplošno fiziološko ogroženost, druga lokomocijo. K prvi skupini spadajo tesnoba pred kačami, neurjem, temo, mrčesom ipd., kakor tudi tipična moralna prenatalčnost ter oblike boleznega dvoma; tu je razpoložljiva tesnoba uporabljena preprosto za okrepitev odporov, ki so vsakemu človeku instinktivno vcepljeni. Navadno se neke vrste prisilno delujoča fobija oblikuje šele tedaj, ko se pridruži neka reminiscenca na doživetje, pri katerem se je ta tesnoba lahko izrazila, npr. potem, ko je bolnik prestal neurje na prostem. Če takšne primere razlagamo kot *trajanje močnih vtisov*, jim s tem delamo krivico; tisto, kar dela ta doživetja za pomenljiva in spomin nanje za trajen, je vendar zgolj tista tesnoba, ki se je lahko pojavila takrat in se lahko pojavi še danes. Z drugimi

besedami, takšni vtisi ostanejo močni le pri osebah s »tesnobnim pričakovanjem«.

Druga skupina vsebuje *agorafobijo* z vsemi njenimi stranskimi oblikami, vse pa so karakterizirane z ozirom na lokomocijo. Predhodni napad omotice se pri tem pogosto pokaže kot utemeljitev fobije; vendar sem mnenja, da takšnega napada ne smemo vsakič postulirati. Občasno vidimo, da po prvem napadu omotice brez tesnobe lokomocija, četudi jo odslej stalno spremlja senzacija omotice, ostaja mogoča brez omejitve; da pa le-ta v pogojih osamljenosti, ozke ulice ipd., če se je napadu omotice enkrat pridružila tesnoba, odpove.

Odnos teh fobij do fobij prisilne nevroze, katere mehanizem sem v tem časopisu razkril v nekem zgodnejšem spisu,⁹ je sledeče narave: ujemanje je v tem, da neka predstava tu, kakor tudi tam, postane prisilne narave prek povezave z razpoložljivim afektom. Mehanizem *afektne premestitve* torej velja za obe vrsti fobij. Pri fobijah tesnobne nevroze pa je 1) ta afekt monoton, kar pomeni, da je njihov ton tesnoben; in 2) ne izvira iz potlačene predstave, temveč se pri psihološki analizi izkaže, da *se ga ne da naprej reducirati in da ni dostopen za psihoterapijo*. Mehanizem *substitucije* za fobije tesnobne nevroze potemtakem ne velja.

Obe vrsti fobij (ali prisilnih predstav) se pogosto pojavita skupaj, dasiravno za *atipične* fobije, ki slonijo na prisilnih predstavah, ni nujno, da se porodijo na tleh tesnobne nevroze. Pogostejši, na videz bolj kompliciran mehanizem, se pojavi tedaj, če je pri neki, predhodno preprosti fobiji tesnobne nevroze vsebina fobije prek neke druge predstave substituirana, če se substitucija potemtakem naknadno pridruži fobiji. Za substitucijo se najpogosteje uporabljajo tisti »*obrambni ukrepi*«, ki so bili predhodno preizkušeni v boju s fobijo. Tako npr.

9. 'Die Abwehr-Neuropsychosen' (1894 a). – [Oznaka »prisilna nevroza« (*Zwangsneurose*) se na tem mestu prvič pojavi v tiskani obliki. Freud jo uporabi v pismu Fliessu z dne 7. februarja 1894 (Freud, 1950 a, pismo št. 16). Tako koncept kot tudi termin nas vodita nazaj do Freuda.]

sla po tuhtanju nastane iz prizadevanja najti protidokaz za to, da smo nori, kakor trdi hipohondrična fobija: omahovanje in dvom, še mnogo bolj ponavljanje *folie du doute* izvirajo iz upravičenega dvoma o gotovosti lastnega miselnega poteka, ko pa se vendar zavedamo, da ga tako trdovratno motijo predstave prisilne narave ipd. Odtod lahko sklepamo, da tudi mnogi sindromi prisilne nevroze, kot *folie du doute* in podobno, klinično, če ne pojmovno, pripadajo tesnobni nevrozi.¹⁰

8) Delovanje prebave pri tesnobni nevrozi izkusi le redke, a karakteristične motnje. Pojavi, kot so nagnjenost k bruhanju in slabosti niso nič redkega, in simptom volčje lakote lahko sam ali v povezavi z drugimi simptomi (kot so kongestije) pripelje do rudimentarnega tesnobnega napada; kot kronično spremembo, analogno tesnobnemu pričakovanju, najdemo nagnjenje k diareji, ki je dala povod za najbolj nenavadne diagnostične zmote. Če se ne motim, je to tista diareja, na katero je nedavno, v nekem kratkem spisu, opozoril Möbius (1894). Nadalje domnevam, da Peyerjeva refleksna diareja, ki jo izpeljuje iz obolenj prostate (Peyer, 1893), ni nič drugega kot ta diareja tesnobne nevroze. Refleksni odnos je simuliran s tem, da v etiologiji tesnobne nevroze prihajajo v igro isti dejavniki, ki so na delu pri nastanku takšnih prostatnih afekcij ipd.

Karakteristika delovanja prebavnega trakta pri tesnobni nevrozi je v močnem nasprotju z vplivom nevrastenije na te iste funkcije. Mešani primeri pogosto kažejo znano »izmenjavanje diareje in zaprtja«. Diareji analogen primer pri tesnobni nevrozi je *tiščanje navado*.

9) *Parestezije*, ki lahko spremljajo napad omotice ali tesnobe, postanejo zanimive zaradi tega, ker so, podobno kot senzacije histerične aure, asociirane v določenem vrstnem redu; vendar se mi zdijo ta asociirana občutja, v nasprotju s histeričnimi, atipična in spremenljiva. Nadaljnja podobnost s histerijo se rodi s tem, ko se

10. 'Obsessions et phobies' (1895 c).

pri tesnobni nevrozi zgodi oblika *konverzije*¹¹ na telesne senzacije, ki jih sicer zlahka spregledamo, npr. na revmatične mišice. Cela množica takoimenovanih revmatikov, katerih stanje je mimogrede tudi dokazano, v resnici trpi za – tesnobno nevrozo. Poleg tega stopnjevanja občutljivosti na bolečino sem v številnih primerih tesnobne nevroze opazil nagnjenje k *halucinacijam*, ki jih ni bilo mogoče tolmačiti kot histeričnih.

10) Več omenjenih simptomov, ki spremljajo ali zastopajo tesnobni napad, se pojavlja tudi v kronični obliki. V tem primeru so še težje spoznavni, saj njih spremljajoče tesnobno občutje izpade manj jasno kot pri tesnobnem napadu. To velja zlasti za diarejo, omotico in parestezijo. Kakor je napad omotice lahko nadomeščen z omedlevico, tako je lahko kronična vrtoglavica nadomeščena s trajnim občutjem močne slabotnosti, utrujenosti ipd.

II

Nastop in etiologija tesnobne nevroze

V nekaterih primerih tesnobne nevroze se etiologije sploh ne da prepoznati. Omembe vredno je, da je v takšnih primerih večinoma mogoče dokazati težko dedno obremenitev.

Kjer pa obstaja razlog, da imamo nevrozo za *pridobljeno*, tam ob temeljitem, k temu cilju usmerjenem preverjanju kot etiološko delujoče elemente najdemo vrsto škodljivosti in vplivov iz *seksualnega življenja*. Ti se sprva zdijo raznolike narave, a jim zlahka najdemo skupen karakter, ki pojasnjuje njihov istovrstni učinek na živčni sistem; nadalje se najdejo bodisi sami bodisi poleg drugih

11. Freud: 'Die Abwehr-Neuropsychosen' (1894 a). – [Gl. tudi zgodovino primera »Dora« in 'Hysterische Phantasien' (1908 a); slov. prev. »Dore« najdemo v *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984.]

banalnih škodljivosti, ki jim smemo pripisati pomožni učinek. Ta seksualna etiologija tesnobe je izpričljiva tako zelo pogosto, da si upam primere z dvomljivo ali drugačno etiologijo, za namene tega kratkega prikaza, pustiti ob strani.

Za točnejši prikaz etioloških pogojev, pod katerimi se pojavi tesnoba, je priporočljivo moške in ženske obravnavati ločeno. Tesnoba se pri ženskih individuih – če sedaj odmislimo njihovo dispozicijo – pojavi v naslednjih primerih:

a) kot *virginalna tesnoba* ali *tesnoba pri adolescentih*. Število nedvoumnih opazanj mi je pokazalo, da lahko neko prvo srečanje s seksualnim problemom, neko precej nenadno razkritje doslej prikritega, npr. prek pogleda na seksualni akt, informacije ali lekture, pri dozorevajočih dekletih izzovejo tesnobo, ki je skorajda na tipičen način kombinirana s histerijo;¹²

b) kot *tesnoba mladoporočenk*. Mlade ženske, ki so med prvimi spolnimi občevanji ostale anestetične, neredko zbolijo za tesnobo, ki zatem, ko je anestezija naredila prostor za normalno občutenje, zopet izgine. Ker večina mladih žensk ob takšni začetni anesteziji ostane zdravih, so za nastanek te tesnobe potrebni še drugi pogoji, ki jih bom navedel kasneje;

c) kot tesnoba žensk, katerih moški kažejo *ejaculatio praecox* ali močno zmanjšano potenco; in

d) katerih moški prakticirajo *coitus interruptus* ali *reservatus*.¹³ Ta primera [c) in d)] sodita skupaj, kajti pri analizi velikega števila

12. [V eni izmed opomb k drugemu delu o obrambnih nevropsihozah (1896 b) Freud deloma citira ta stavek in dodaja: »Danes vem, da priložnost, ob kateri izbruhne takšna *virginalna tesnoba*, ravno ne ustreza prvemu srečanju s seksualnostjo, temveč je šlo pri teh osebah za doživetje seksualne pasivitete v otroških letih, spomin na to pa je obujen ob 'prvem srečanju'. « Primer 'Katharine' Freud v *Studien über Hysterie* opiše kot primer 'virginalne tesnobe'.]

13. [Freud svoje mnenje o škodljivosti *coitus interruptus* Fliessu omeni že v pismu z dne 4. februarja 1888 (Freud, 1950 a, pismo št. 3).]

primerov se lahko zlahka prepričamo, da je vse odvisno zgolj od tega, ali ženski pri koitusu uspe doseči zadovoljitev ali ne. V zadnjem primeru je dan pogoj za nastanek tesnobne nevroze. V nasprotju s tem ostaja ženski nevroza, če lahko z *ejaculatio praecox* obremenjen moški *congressus* neposredno zatem bolj uspešno ponovi, prihranjena. *Congressus reservatus* s sredstvi kondoma za žensko, če je zelo hitro vznurljiva, moški pa zelo potenten, ne predstavlja nobene škodljivosti; v drugem primeru ta vrsta preventivnega odnosa po škodljivosti ne zaostaja za ostalimi. *Coitus interruptus* je škodljiv skorajda vsakič; za žensko pa bo le tedaj, če ga moški prakticira brezobzirno, tj. prekinja koitus, kakor hitro se *sam* približa ejakulaciji, ne ozirajoč se na potek vznurjenja pri ženski. Če moški, nasprotno, počaka na zadovoljitev *ženske*, potem ima takšen koitus zanj konec koncev normalen pomen; a v tem primeru za tesnobno nevrozo zbolijo moški. Zgornje trditve so osnovane na velikem številu zbranih in analiziranih opazovanj;

e) kot tesnoba vdov in namerno abstinentnih žensk, neredko v tipični kombinaciji s prisilnimi predstavami;

f) kot tesnoba v klimakteriju med zadnjim velikim stopnjevanjem seksualne potrebe.

Primeri c, d in e vsebujejo tiste pogoje, pod katerimi tesnobna nevroza pri ženskem spolu nastopi najpogosteje in najprej, neodvisno od dedne dispozicije. Na teh – ozdravljivih, pridobljenih – primerih tesnobne nevroze bom poskušal dokazati, da najdena seksualna škodljivost v resnici predstavlja etiološki moment nevroze. Pred tem bi se le še rad dotaknil seksualnih pogojev tesnobnih nevroz pri moških. Tukaj želim postaviti sledeče skupine, ki v celoti najdejo svojo analogijo pri ženskah.

a) Tesnoba namernih abstinentov, pogosto kombinirana s simptomi obrambe (prisilnih predstav, histerije). Motivi, ki so za namerno abstinenco odločilni, prinesejo s seboj to, da se določeno število dedno obremenjenih, posebnežev ipd. šteje k tej kategoriji.

b) Tesnoba pri moških, ki so v stanju *neizpolnjenega* vzburjenja (med zaroko), ali pri osebah, ki se (iz strahu pred posledicami seksualnega odnosa) zadovoljujejo z otipavanjem in ogledovanjem ženske. Ta skupina pogojev (ki je, povedano mimogrede, brez sprememb prenosljiva na drugi spol – dvorjenje, odnosi s seksualno obzirnostjo) daje najčistejše primere nevroze.

c) Tesnoba moških, ki prakticirajo *coitus interruptus*. Kot je bilo pripomnjeno, *coitus interruptus* ženski škoduje, če je prakticiran brez ozira na njeno zadovoljitev; za moškega pa postane škodljiv, če leta, z namenom doseči zadovoljitev ženske, koitus samovoljno dirigira ter odriva ejakulacijo. Potemtakem je razumljivo, da zboli le *eden* izmed zakoncev, ki živijo v *coitus interruptus*. Pri moških *coitus interruptus* mimogrede le redko povzroči čisto tesnobno nevrozo, večinoma mešanje slednje z nevrastenijo.

d) Tesnoba moških v *seniju*. Obstajajo moški, ki, tako kot ženske, kažejo znake klimakterija ter v času upadajoče potence in rastočega libida¹⁴ proizvedejo tesnobno nevrozo.

Končno moram dodati še dva primera, ki veljata za oba spola:

a)¹⁵ Ljudje, ki postanejo nevrasteniki zaradi masturbacije,¹⁶ zapadejo v tesnobno nevrozo, brž ko opustijo svoj način seksualne zadovoljitve. Te osebe so postale še posebej nesposobne prenašati abstinenco.

Kot pomembno za razumetje tesnobne nevroze na tem mestu pripominjam, da kakšno omembo vredno izoblikovanje slednje nastopi le pri moških, ki ostajajo potentni, in pri ženskah, ki niso anestetične. Pri nevrastenikih, ki so prek masturbacije že prizadejali veliko škodo svoji potenci, tesnobna nevroza v primeru abstinence izpade resnično

14. [Zdi se, da je to Freudova prva tiskana omemba oznake »libido«.]

15. [V edicijah, ki so izšle pred letom 1925, sta bili ta in sledeča skupina označeni z 'e' in 'f', namesto z 'a' in 'b'.]

16. [Gl. spodaj, op. 20.]

borna, večinoma se omeji na hipohondrijo in lahko kronično omotico. Ženske lahko večinoma jemljemo za »potentne«; resnično impotentna, tj. resnično anestetična ženska je prav tako malo odprta za tesnobno nevrozo in navedene škodljivosti očitno dobro prenaša.

O tem, v kolikšni meri smo sicer upravičeni privzeti konstantne zveze med posameznimi etiološkimi momenti in posameznimi simptomi iz kompleksa tesnobne nevroze, tu še ne bi rad pretresal.

b) Zadnji izmed etioloških pogojev, ki jih moramo navesti, se najpoprej sploh ne zdi seksualne narave. Tesnobna nevroza nastane, in sicer pri obeh spolih, tudi prek momenta pregaranosti, izčrpava-jočega napora, npr. po nočnih stražah, negah bolnika in celo po težkih boleznih.

Glavni ugovor proti moji postavitvi seksualne etiologije tesnobne nevroze se bo najbrž glasil takole: tovrstni abnormni odnosi iz seksualnega življenja naj bi se našli tako pogosto, da bi morali biti pri roki povsod, kjer se jih išče. Njihov obstoj v navedenih primerih tesnobne nevroze torej naj ne bi dokazal, da je v njih razkrita etiologija nevroze. Sicer naj bi bilo število oseb, ki prakticirajo *coitus interruptus* ipd., neprimerljivo večje kot število oseb, ki so obremenjene s tesnobno nevrozo; in prevladujoča množica prvih naj bi se ob tej škodljivosti počutila prav dobro.

Na to moram odgovoriti, da ob priznani čezmerni pogostosti nevroz in posebej tesnobne nevroze zagotovo ne bi smeli pričakovati nekega *redko* pojavljajočega se etiološkega momenta; nadalje, da bi bil s tem, ko bi se pri etiološki raziskavi etiološki moment pustil dokazati še pogostejše kot njegov učinek, že izpolnjen postulat patologije, saj so za učinek lahko potrebni še drugi pogoji (dispozicija, sumacija specifične etiologije, spodbuda s strani drugih, banalnih škodljivosti);¹⁷ nadalje, da podrobna členitev ustreznih primerov

17. [Ta argument bo v enem izmed kasnejših del, »Zur Ätiologie der Hysterie« (1896 c), še jasneje utemeljen.]

tesnobne nevroze čisto nedvoumno izkaže pomembnost seksualnega momenta. A na tem mestu bi se rad osredotočil zgolj na etiološki moment *coitus interruptus* in na izpostavitve posameznih izkušenj, ki ga dokazujejo.

1) Dokler tesnobna nevroza pri mladih ženskah še ni konstituirana, temveč se pojavlja v zasnutkih, ki vedno znova spontano izginejo, lahko pokažemo, da je vsak takšen val nevroze zvedljiv nazaj na koitus s pomanjkljivo zadovoljitvijo. Dva dni za tem delovanjem, pri manj odpornih osebah pa dan za tem, redno nastopi napad tesnobe ali omotice, ki se mu priključijo ostali simptomi nevroze, da bi – ob redkejšem zakonskem občevanju – skupaj ponovno ponehali. Kako možemo naključno potovanje, počitnikovanje v gorah, ki je povezano z ločitvijo zakoncev, dene dobro; ginekološko zdravljenje, s katerim se ponavadi začne, povečini služi temu, da je v času njegovega trajanja zakonsko občevanje prekinjeno. Začuda je uspeh lokalnega zdravljenja, če nevroza ponovno nastopi še v gorah, kakor hitro mož začne počitnice ipd., minljiv. Če kot zdravniki, ki se spoznamo na to etiologijo, še pri nekonstituirani nevrozi pustimo *coitus interruptus* nadomestiti z normalnim odnosom, pridemo na ta način do *terapevtskega* dokaza za tukaj postavljeno mnenje. Tesnoba je odpravljena in se brez novega, podobnega povoda ne pojavi več.

2) V anamnezi velikega števila primerov tesnobne nevroze najdemo tako pri moških kot tudi pri ženskah očitno nihanje v intenziteti pojavov, v prihajanju in minevanju celotnega stanja. To leto je bilo skoraj povsem dobro, naslednje obupno ipd., enkrat se izboljšanje izide v prid nekemu določenemu zdravljenju, ki pa ob naslednjem napadu popolnoma zataji ipd. Če se sedaj vprašamo po številu in zaporedju otrok ter to zakonsko kroniko primerjamo s posebnim potekom nevroze, se kot preprosta rešitev izkaže, da periode okrevanja in dobrega počutja sovpadajo z nosečnostmi ženske, med katerimi je povod za preventivni odnos seveda odpadel. Moškemu

pa je koristilo vsako zdravljenje – najsi bo pri župniku Kneippu ali v hidroterapevtski ustanovi –, po katerem je naletel na nosečo soprogo.¹⁸

3) Iz anamneze bolnika pogosto razberemo, da so simptomi tesnobne nevroze v določenem trenutku odstranili tiste druge nevroze, morda nevrastenije, in se postavili na njihovo mesto. V teh primerih se lahko povsem redno pokaže, da se je malo pred to zamenjavo slike zgodila ustrezna zamenjava v načinu seksualne škode.

Medtem ko tovrstne, po mili volji pomnožene izkušnje zdravniku za neko določeno kategorijo primerov naravnost vsiljujejo seksualno etiologijo, je druge primere, ki so sicer ostali nerazumljivi, mogoče s pomočjo seksualne etiologije vsaj brez ugovora razumeti in uvrstiti. To so tisti zelo številni primeri, v katerih je sicer prisotno vse, kar smo našli pri predhodni kategoriji; na eni strani pojavitve tesnobne nevroze, na drugi specifični moment *coitus interruptus*, kjer pa se vriva še nekaj drugega, namreč dolg interval med domnevno etiologijo in njenim učinkom ter morda še etiološki momenti neseksualne narave. Imamo npr. moškega, ki zaradi novice o smrti svojega očeta dobi srčni napad in od takrat naprej zapada tesnobni nevrozi. Primera ni moč razumeti, saj moški do sedaj ni bil nevrotičen; smrt očeta, ki je bil visoko v letih, se nikakor ni zgodila v posebnih okoliščinah, in pritrjeno nam bo, da normalna, pričakovana smrt nekega starega očeta ne spada k tistim doživetjem, zaradi katerih navadno zboli zdrav odrasel človek. Morda bo etiološka analiza razvidnejša, če pristavim, da ta moški, iz obzirnosti do svoje žene, že enajst let prakticira *coitus interruptus*. Klinični simptomi so vsaj natanko tisti, ki pri ostalih osebah nastopijo po takšne vrste krajši seksualni škodljivosti in brez posredovanja neke druge travme. Podobno lahko presojamo primer ženske, katere tesnobna nevroza izbruhne po izgubi otroka, ali primer

18. [Tukaj omenjeni primer bo izčrpnjeje opisan v kasnejšem delu 'Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen' (1898 a, približno na sredini spisa); slov. prev. 'Seksualnost v etiologiji nevroz', *Problemi* 7-8, 1998, str. 157-174.]

študenta, ki ga med pripravo na njegov zadnji državni izpit zmoti tesnobna nevroza. Menim, da učinek tako tu kakor tudi tam ni razločljiv prek navedene etiologije. Pri študiju se ne »pregaramo«¹⁹ nujno, in zdrava mati na izgubo otroka reagira zgolj z normalnim žalovanjem. Predvsem pa bi pričakoval, da bo študent zaradi pregaranosti dobil kefalastenijo,²⁰ mati v našem primeru pa histerijo. To, da oba dobita tesnobno nevrozo, me sili pripisati pomembnost dejstvu, da mati že osem leti živi v zakonskem *coitus interruptus*, študent pa je že tri leta v topli ljubezenski zvezi s »spodobnim«²¹ dekletom, ki ji ne sme napraviti otroka.

Te izpeljave merijo na trditev, da specifična seksualna škodljivost *coitus interruptus*, tam, kjer sama po sebi ni sposobna sprožiti tesnobne nevroze, vendarle vsaj ustvari dispozicijo zanj. Tesnobna nevroza izbruhne, kakor hitro se latentnemu učinku specifičnega momenta pridruži učinek neke druge, banalne škodljivosti. Slednje lahko na način specifičnega momenta deluje kvantitativno, a ga ne more kvalitativno nadomestiti. Specifični moment vselej ostaja tisti, ki določa formo nevroze. Upam, da bom to trditev v zvezi z etiologijo nevroz prav tako lahko dokazal v večjem obsegu.

Nadalje je v zadnjih opazkah vsebovana sama na sebi ne neverjetna domneva, da neka seksualna škodljivost, kot *coitus interruptus*, pride do veljave prek sumacije. Glede na dispozicijo individua in siceršnje obremenitve njegovega živčnega sistema bo potreben krajši ali daljši čas, preden efekt te sumacije postane viden. Individue, ki očitno brez slabosti prenašajo *coitus interruptus*, so prek njega v resnici dovzetni za motnje tesnobne nevroze, ki lahko kadarkoli – spontano ali po neki banalni travmi, ki sama za to sicer ne bi zadoščala – izbruhnejo, tako kot se pri kroničnem alkoholiku na poti

19. [Prim. tudi obravnavo »pregaranosti«²² v spisu 'Seksualnost v etiologiji nevroz'. (1898 a).]

20. [Freud na eni izmed sledečih strani, sklicujoč se na ta primer, uporabi pojem 'cerebralna nevrastenija'.]

sumacije končno razvije ciroza ali druga obolenja, ali pa pod vplivom vročice pade v delirij.²¹

III

Nastavki za teorijo tesnobne nevrose

Sledeče izpeljave zase ne zahtevajo druge vrednosti kot vrednost prvega, tipajočega poskusa, presojanje katerega ne sme vplivati na sprejemanje v prejšnjem vsebovanih *dejstev*. Presoja te »teorije tesnobne nevrose« bo nadalje otežena še s tem, da predstavlja zgolj fragment obširne predstavitve nevroz.

Kar je bilo doslej izrečeno o tesnobni nevrozi, že vsebuje nekatere oporne točke za vpogled v mehanizem te nevrose. Najpoprej domneva, da bi lahko šlo za kopičenje vzburjenja, nadalje pa še nadvse pomembno dejstvo, da *tesnoba*, ki nastopa kot osnova pojavnim oblikam nevrose, ne dopušča *nobenih izpeljav iz psihičnega*. Eno takšnih bi npr. bilo, če bi se za osnovo tesnobne nevrose našel nek enkratni ali ponavljajoč se, upravičen strah, ki bi odtlej določal vir pripravljenosti za tesnobo. Toda temu ni tako; nek enkratni strah sicer lahko privede do histerije ali travmatične nevrose, *vendar nikoli* do tesnobne nevrose. Spočetka sem bil mnenja – ker med razlogi za tesnobno nevrozo *coitus interruptus* tako zelo rine v ospredje –, da bi vir nenehne tesnobe lahko ležal v tistem, pri aktu vsakič ponavljajočem se strahu, da bi tehnika lahko spodletela in bi potemtakem lahko prišlo do spočetja. Toda odkril sem, da je to duševno stanje ženske ali moškega med *coitus interruptus* za nastanek tesnobne nevrose irelevantno, da so ženske, ki so do posledic možnega spočetja v osnovi ravnodušne, prav tako izpostavljene nevrozi kot tiste, ki se

21. [O 'sumaciji' travm v primerih histerije Freud razpravlja v spisu *Studien über Hysterie*.]

ob tej misli zgrozijo, in da je vse odvisno le od tega, kateri izmed partnerjev je pri tej seksualni tehniki izgubil svojo zadovoljitve.

Neko nadaljnjo oporno točko nudi še ne omenjeno opažanje, da gre tesnobna nevroza v celi vrsti primerov z roko v roki z nadvse jasnim upadanjem seksualnega libida, *psihičnega poželenja*,²² tako da bolniki na razkritje, da njihovo trpljenje izvira iz »nezadostne zadovoljitve«, redno odgovarjajo: to naj ne bi bilo možno, ravno sedaj naj bi pri njih vsaka potreba ugasnila. Iz vseh teh namigov, da naj bi šlo za kopičenje vzburljenja, da naj bi bila tesnoba, ki takšnemu nakopičenemu vzburljenju po vsej verjetnosti odgovarja, somatskega porekla, tako da gre torej za nakopičenost somatskega vzburljenja, nadalje, da je to somatsko vzburljenje seksualne narave in da gre vstric z upadanjem psihične udeležbe pri seksualnem dogajanju – vsi ti namigi, menim jaz, podpirajo pričakovanje, da je *mehanizem tesnobne nevroze iskati v odklonu somatskega seksualnega vzgiba od področja psihičnega ter v neki posledično abnormni rabi tega vzburljenja*.

Glede te predstave o mehanizmu tesnobne nevroze si lahko pri-
demo bolj na jasno, če sprejmemo sledeče razmišljanje o seksualnem dogajanju, ki se najpoprej nanaša na moškega. V spolno zrelem moškem organizmu je – verjetno kontinuirano – producirán somatski seksualni vzgib, ki na periodičen način postane dražljaj za psihično življenje. Da bi naše predstave o tem bolje fiksirali, vzemimo v obzir, da se ta somatski seksualni vzgib izkazuje kot pritisk na z živčnimi končiči oskrbljeno steno semenjaka; tako bo to visceralno vzburljenje sicer kontinuirano naraščalo, a bo šele od neke določene višine dalje v stanju premagati odpor posredne poti dovoda vse do možganske skorje in se kazati kot psihično vzburljenje.²³ Nakar bo v psihi obsta-

22. [Gl. uredniško opombo.]

23. [To teorijo o poteku seksualnega vzburljenja je Freud predstavil tudi v drugem razdelku tretje izmed njegovih *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905 d), slov. prev. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995; toda tam navaja tudi nekatere ugovore.]

jajoča seksualna predstavna skupina opremljena z energijo in nastalo bo psihično stanje libidinozne napetosti, ki s sabo prinaša potrebo po odpravi le-te. Takšna psihična razbremenitev je možna zgolj na način, ki ga bom označil kot *specifična* ali *adekvatna* akcija. Ta adekvatna akcija obstaja za moški seksualni nagon v nekem zapletenem spinalnem refleksnem aktu – katerega posledica je razbremenitev vseh živčnih končičev – in v vseh psihično delujočih pripravah na sprostitev tega refleksa. Karkoli drugega kot adekvatna akcija ne bi obrodilo sadov, kajti somatski seksualni vzgib se, potem ko je enkrat dosegel mejno vrednost, kontinuirano premesti v psihično vznburjenje; vsekakor se mora zgoditi tisto, kar živčne končiče razbremeni obremenjujočega pritiska, s tem odpravi celotno takrat obstoječe somatsko vznburjenje ter subkortikalnemu dovodu dopusti znova vzpostaviti njegov odpor.

Odpovedal se bom temu, da komplicirane primere seksualnega dogajanja predstavim na podoben način. Želim le še postaviti trditev, da je ta shema, navzlic vsej zmed, ki jo v ta problem vnaša vse umetno pojemanje in krmenje ženskega spolnega nagona, v osnovi prenosljiva tudi na žensko. Tudi pri ženski je potrebno privzeti obstoj somatskega seksualnega vzgiba in stanje, v katerem to vznburjenje postane psihični dražljaj, libido ter priklič, gon po specifični akciji, na katero se pripenja občutek poželenja. Le da pri ženski nismo v stanju navesti, kaj bi tukaj morda bilo analogno sprostivni semenjaka.

V okvir tega prikaza lahko sedaj vnesemo tako etiologijo pristne nevrastenije kot tudi etiologijo tesnobne nevroze. Nevrastenija nastane vsakič, ko je adekvatna sprostitev (adekvatna akcija) nadomeščena z manj adekvatno – normalni koitus pod najugodnejšimi pogoji torej z masturbacijo ali spontano polucijo;²⁴ k tesnobni nevrozi

24. [K vlogi masturbacije v etiologiji nevrastenije natančneje prim. že omenjeni spis 'Seksualnost v etiologiji nevroz' (1898 a), *Studienausgabe*, 5. zv., str. 25-27; problematika je na kratko omenjena v spisu 'L'hérédité et l'étiologie des névroses' (1896 a), *Gesammelte Werke*, 1. zv., str. 407.]

pa vodijo vsi momenti, ki preprečujejo psihično obdelavo somatskega seksualnega vzgiba.²⁵ Manifestacije tesnobne nevroze se pojavijo, vtem ko se od psihe odvrnjeni somatski seksualni vzgib potroši subkortikalno, v nikakor ne adekvatnih reakcijah.

Na tem mestu bi rad poskusil pravkar podane etiološke pogoje tesnobne nevroze preizkusiti glede na to, ali dopuščajo prepoznati skupen karakter, ki sem jim ga pripisal. Kot prvi etiološki moment sem za moškega navedel namerno abstinenco. Abstinenca je v odpovedi specifične akcije, ki sicer sledi libidu. Takšna odpoved bo lahko imela dve konsekvenci, namreč, da se somatsko vznurjenje nakopiči in je nato najpoprej preusmerjeno na druge poti, na katerih se mu obeta razbremenitev prej kot po poti psihe. S to odpovedjo bo libido končno upadel in vznurjenje se bo kazalo subkortikalno kot tesnoba. Kjer libido ne bo upadel, kjer je somatsko vznurjenje po hitri poti izčrpano v poluciji ali zaradi zadrževanja resnično usahne, tam pač nastane vse ostalo, razen tesnobne nevroze. Potem abstinenca vodi k tesnobni nevrozi na način, ki smo ga opisali zgoraj. Abstinenca pa deluje tudi znotraj druge etiološke skupine, skupine neizpolnjenega vznurjenja. Tretji primer, primer obzirnega *coitus reservatus*, deluje tako, da s tem, ko poleg razreševanja seksualnega afekta vpelje neko drugo, odvrtačo, psihično nalogo, moti psihično pripravljenost moškega na seksualni potek. Libido tudi skozi ta odklon postopoma kopni in nadaljnji potek je potem isti kot v primeru abstinence. Tesnoba v seniju (klimakteriju moških) terja drugačno pojasnitev. V tem primeru libido ne popušča; nastopi pa, kot v klimakteriju žensk, takšne vrste stopnjevanje v produkciji somatskega vznurjenja, da se psiha za premagovanje le-tega izkaže za relativno nezadostno.

Subsumiranje etioloških pogojev pri ženski pod navedenim vidikom ne povzroča večjih težav. Primer vaginalne tesnobe je še

25. [Freud je lahko to izjavo na enak način ponovil še v osmem poglavju poznega dela *Inhibicija, simptom in tesnoba* (str. 62).]

posebno jasen. Tu predstavne skupine, s katerimi naj bi se povezali seksualni vzgibi, pač še niso dovolj razvite. Pri anestetičnih mlado-poročenkah se tesnoba pojavi zgolj v primeru, če prva spolna občevanja zbudijo zadostno mero somatskega vzburjenja. Kjer lokalna znamenja takšne vzburjenosti (kot spontano zaznavanje dražljajev, tiščanje na vodo ipd.) umanjajo, tam izostane tudi tesnoba. Primera *ejaculatio praecox* ter *coitus interruptus* sta podobno kot pri moškemu pojasnjena s tem, da libido za psihično nezadovoljiv akt polagoma gineva, medtem ko je pri tem zbujeno vzburjenje porabljeno subkortikalno. Do vzpostavitve *odtujitve* med somatskim in psihičnim znotraj poteka seksualnega vzgiba pride pri ženski hitreje ter je [odtujitev] odpravljiva težje kot pri moškem. Primer vdovstva in hotene abstinence, kakor tudi primer klimakterija, se pri ženski razreši prav tako kot pri moškem, vendar se v primeru abstinence temu gotovo pridruži še namerna potlačitev seksualnega predstavnega kroga, za katero se mora s skušnjavo boreča se abinentna ženska pogosto odločiti; podobno lahko v času menopavze deluje odpor, ki ga starajoča se ženska občuti do libida, ki se je pretirano povečal.

Zdi se, da se lahko na naš seznam brez težav umestita tudi oba nazadnje podana etiološka pogoja.

Tesnobo nagnjenje masturbantov, ki so postali nevrastenični, je razložljivo iz tega, da te osebe tako zlahka zaidejo v stanje »abstinence«, potem ko so se privadile vsaki majhni kvantiteti somatskega vzburjenja priskrbeti neko kajpada pomanjkljivo odstranitev. V končni fazi zadnji primer, nastanek tesnobne nevroze prek težke bolezni, pregaranosti, izčrpavajoče bolniške nege ipd., v navezavi na način delovanja *coitus interruptus*, dopušča neformalno interpretacijo, da naj bi psiha tu prek odklona postala nezadostna za razreševanje somatskega seksualnega vzburjenja, naloge, ki ji je vendar stalno naložena. Vemo, kako močno lahko libido pod takšnimi pogoji upade, in tukaj imamo lep primer nevroze, ki sicer *ne dopušča prepoznati nobene seksualne etiologije, seksualni mehanizem pa vendarle*.

Na tem mestu razvito pojmovanje predstavi simptome tesnobne nevroze takorekoč kot *surogate* opuščene specifične akcije na seksualni vzgib. Za nadaljnjo podporo temu naj spomnim na to, da se vznburjenje tudi pri normalnem koitusu obenem kaže kot pospešeno dihanje, razbijanje srca, izbruh potenja, kongestija ipd. V ustreznem tesnobnem napadu naše nevroze so bili dispnoa, razbijanje srca ipd., ki spremljajo koitus, izolirani in sami od sebe stopnjevani.²⁶

Lahko bi še vprašali: zakaj neki živčni sistem pod takšnimi okoliščinami, pri psihični nezadostnosti za razrešitev seksualnega vzgiba, zaide v značilno afektno stanje *tesnobe*. Na to je potrebno odgovoriti na sledeč način: psiha zaide v *afekt* tesnobe, kadar se počuti nezmožno prek ustrezne reakcije opraviti z od *zunaj bližajočo* se nalogo (nevarnostjo); v *nevrozo* tesnobe zaide, kadar pozabi na kompenzacijo endogeno nastalega (seksualnega) vznburjenja. *Obnaša se torej tako, kakor da bi to vznburjenje projicirala navzven*. Afekt in njemu ustrezná nevroza sta v tesnem medsebojnem odnosu; prvi je reakcija na eksogeno, slednja pa reakcija na analogno endogeno vznburjenje. Afekt je hitro minljivo stanje, nevroza pa kronično stanje, saj eksogeno vznburjenje deluje kot enkratni sunek, endogeno pa kot konstantna sila.²⁷ *Tako kot v nevrozi živčni sistem reagira proti neke-mu notranjemu viru vznburjenja, tako v ustreznem afektu reagira proti analognemu zunanjemu*.

26. [To teorijo Freud še enkrat predloži v drugem poglavju popisa bolezni »Dore« (1905 e). Kasneje, v osmem poglavju dela *Inhibicija, simptom in tesnoba*, poveže iste tesnobne simptome s spremljevalnimi pojavi rojstva.]

27. [Dvajset let kasneje je Freud ta pogled zastopal s skorajda identičnimi besedami, le da je takrat namesto o »eksogenem vznburjenju« in »endogenem vznburjenju« govoril o »dražljaju« in »nagonu«. Gl. 'Triebe und Tribschicksale' (1915 c), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 82; slov. prev. 'Nagoni in njihove usode', *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 80.]

IV

Odnos z drugimi nevrozami

Manjkajo še nekatere pripombe o odnosu tesnobne nevroze z ostalimi nevrozami glede na njihov nastop in notranje sorodstvo.

Najčistejši primeri tesnobne nevroze so večinoma tudi najizrazitejši. Najdemo jih pri potentnih mladostnih individuih, pri enotni etiologiji in pri ne predolgem obstoju bolezni.

Pogostejši je kajpada istočasni in skupni nastop tesnobnih simptomov s simptomi nevrastenije, histerije, prisilnih predstav, melanholije. Če bi se zaradi takšnega kliničnega mešanja pustili odvrniti od tega, da priznamo tesnobno nevrozo za samostojno enoto, potem bi se morali, če bi hoteli biti dosledni, znova odpovedati tudi mukoma pridobljenemu razločku med histerijo in nevrastenijo.

V zvezi z analizo »mešanih nevroz« lahko zagovarjam pomemben stavek: *Kjer se najde mešana nevroza, tam se da dokazati mešanje več specifičnih etiologij.*

Takšno množstvo etioloških momentov, ki pogojuje mešano nevrozo, lahko nastane zgolj naključno, morda s tem, ko nova pridružujoča se škodljivost svoj učinek prišteje k učinku prej obstoječe; npr. neka ženska, ki je bila od nekdanj histeričarka, v določenem času svojega zakona vstopi v *coitus reservatus* in si sedaj poleg histerije pridobi tesnobno nevrozo; moški, ki je doslej masturbiral in postal nevrasteničen, se zaroči, se pri svoji zaročenki vzburi, nakar se nevrasteniji pridruži še sveža tesnobna nevroza.

V drugih primerih množstvo etioloških momentov ni nič naključnega, eden izmed teh povzroči delovanje drugega; npr. ženska, s katero njen mož brez obzira na njeno zadovoljitev prakticira *coitus reservatus*, se čuti prisiljeno, da mučno vzbujenje po takšnem aktu konča z masturbacijo; zategadelj ne kaže čiste tesnobne nevroze, temveč obenem simptome nevrastenije; neka druga ženska se bo pod vplivom te iste škodljivosti morala boriti s poželjivimi podobami,

ki se jih poskuša ubraniti, in bo na ta način s *coitus interruptus* poleg tesnobne nevroze pridobila prisilne predstave; neka tretja ženska bo nenazadnje zaradi *coitus interruptus* izgubila naklonjenost do svojega moža, se začela zanimati za nekoga drugega, kar bo skrbno skrivala, in bo zategadelj kazala mešanico tesnobne nevroze in histerije.

V tretji kategoriji mešanih nevroz je zveza simptomov še bolj notranja, tako da isti etiološki pogoj regularno in hkrati istočasno izzove obe nevrozi. Tako npr. nenadni seksualni poduk, ki smo ga našli pri virginalni tesnobi, vselej povzroči [skupaj s tesnobno nevrozo] tudi histerijo; najpogostejši primeri namerne abstinence se od vsega začetka pripenjajo na pristne prisilne predstave; zdi se mi, da *coitus interruptus* pri moških nikoli ne more izzvati čiste tesnobne nevroze, temveč vselej mešanje le-te z nevrastenijo ipd.

Iz teh pretresov sledi, da je etiološke pogoje nastanka še naprej potrebno ločevati od specifičnih etioloških momentov nevroz. Prej omenjeni, npr. *coitus interruptus*, masturbacija, abstinenca, so še mnogopomenski in lahko vsak zase producirajo različne nevroze; šele tisti, iz njih abstrahirani etiološki momenti, kot *neadekvatna razbremenitev*, *psihična nezadostnost*, *obramba s substitucijo*, imajo nedvoumno in specifično zvezo z etiologijo posameznih velikih nevroz.

Kar zadeva njeno notranje bistvo, tesnobna nevroza kaže najzanimivejša soglasja in raznolikosti glede na druge velike nevroze, še posebej nevrastenijo in histerijo. Z nevrastenijo si deli eno samo glavno značilnost, in sicer, da vir vznburjenja, povod motenj, namesto na psihičnem, kot pri histeriji in prisilni nevrozi, leži na somatskem področju. Mimo tega se da prej prepoznati neke vrste nasprotnost med simptomi nevrastenije in simptomi tesnobne nevroze, ki jo lahko izrazimo z geslom: kopičenje – pomanjkanje vznburjenja. Ta nasprotnost ne preprečuje medsebojnega mešanja obeh nevroz, a je kljub temu vidna v tem, da so najekstremnejše oblike v obeh primerih tudi najčistejše.

Tesnobna nevroza kaže s histerijo sprva vrsto ujemanj v simptomatologiji, katerih točnejša presoja še manjka. Nastop simptomov – v

kronični obliki ali v napadih – na način aure grupirane parestezije, hiperestezije in točke pritiskanja, ki jih najdemo pri določenih surogatih tesnobnega napada (pri dispnoi in srčnem napadu), stopnjevanje morda organsko upravičenih bolečin (skozi konverzijo): – te in druge skupne poteze dopuščajo celo domnevati, da bi marsikaj, kar pripisujemo histeriji, lahko z vso pravico postavili na stran tesnobne nevroze. Če se spustimo v mehanizem obeh nevroz, kolikor smo ga do sedaj uspeli spoznati, potem se pokažejo vidiki, ki nam dajejo tesnobno nevrozo videti že kar kot somatski stranski del histerije. Tukaj, kakor tudi tam, kopičenje vzburjenja – v čemer je morda utemeljena prikazana podobnost simptomov; – tukaj, kakor tudi tam, *psihična nezadostnost, zavoljo katere nastopijo abnormni somatski procesi*. Tukaj, kakor tudi tam, namesto neke psihične obdelave vzburjenja naletimo na njegov odklon v območje somatskega; razlika je zgolj v tem, da je vzburjenje, v katerega prestavitvi se kaže nevroza, pri tesnobni nevrozi čisto somatsko (somatski seksualni vzgib), pri histeriji pa (s konfliktom povzročeno) psihično. Od tod se ne more zdeti čudežno, da se histerija in tesnobna nevroza medsebojno zakonito kombinirata, kot je bilo videti v primeru »*virginalne tesnobe*« ali »*seksualne histerije*«, da si histerija številne simptome preprosto sposodi pri tesnobni nevrozi ipd. Te notranje zveze tesnobne nevroze s histerijo dajo hkrati nov argument za ločitev tesnobne nevroze od nevrašenije; kajti če to zavrremo, potem tudi mukoma pridobljenega in za teorijo nevroz tako nepogrešljivega razločevanja nevrašenije in histerije ne bomo uspeli več ohraniti.

Dunaj, december 1894

Prevedel Simon Hajdini.

Sigmund Freud

O SANJAH

[*Über den Traum*]

(1901)

Izdaje v nemškem jeziku:

1901 *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, Löwenfeld in Kurella (izd.), Verlag J. F. Bergmann, Wiesbaden.

1925 *Gesammelte Schriften*, 3. zv., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Dunaj in Zürich.

1931 *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre*, Kleinoktavausgabe, pri isti založbi.

1942 *Gesammelte Werke*, 2./3. zv., S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni.

[Pričujoči prevod se opira na objavo v *Gesammelte Werke*, uredniške opombe v oglatem oklepaju in redakcija celotnega teksta pa so povzete po *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 knjig), Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London 1953-2001.

Namera, da napiše skrajšano verzijo *Interpretacije sanj*, se je Freudu porodila že tri ali štiri mesece po izdaji njegove knjige. Očitno mu je Fliess predlagal nekaj podobnega, kajti v pismu, ki nosi datum 4. april 1900 (Freud, 1950a, pismo 132), je Freud takšen predlog zavrnil z utemeljitvijo, da je med drugim »že obljubil, da bo lahko isti esej napisal Löwenfeld«. Poleg tega je izrazil svoj odpor do takšnega dela, potem ko je šele končal svojo obširno knjigo. Ta odpor očitno ni popustil, kajti 20. maja (*ibid.*, pismo 136) omenja, da »brošure« niti še ni začel, 10. julija (*ibid.*, pismo 138) pa najavlja, da jo je preložil na mesec oktober. Freud v korespondenci s Fliessom na ta esej zadnjič referira v pismu, ki nosi datum 14. oktober 1900 (*ibid.*, pismo 139), kjer pripomni, da ga piše »brez vsakršnega užitka«, saj ima polno glavo gradiva za *Psihopatologijo*

vsakdanjega življenja (ki bo predstavljala njegovo naslednje knjižno delo). V tem drugem delu lahko najdemo bežno referenco (proti koncu VII. poglavja) na esej *O sanjah* in na vprašanje, ali lahko izdaja tega reziméja vpliva na prodajo obsežne knjige.

Kot bo razvidno, je bil Freudov edini pomembnejši dodatek k poznejšim izdajam tega eseja razdelek o rabi simbolov, ki ga je vnesel v drugo izdajo.]

I

V času, ki ga lahko imenujemo predznanstveni, ljudje zaradi razlage sanj niso bili v zadregi. Če so se jih spominjali, potem ko so se zbudili, so jih imeli za milostno ali sovražno manifestacijo višjih sil, demonskih in božanskih. Vsa ta pomensko bogata mitologija se je z razcvetom naravoslovnih načinov mišljenja premestila v psihologijo in dandanes le še neznatna manjšina izobražencev dvomi v to, da so sanje *rezultat sanjavčevih lastnih misli*.

Vendar sanje od zavrnitve mitoloških hipotez dalje kličejo po obrazložitvi. Pogoji njihovega nastanka, njihov odnos do budnega duševnega življenja, njihova odvisnost od dražljajev, ki si hočejo v stanju sna utreti pot do zaznave, številne svojskosti njihove vsebine, ki so za budno mišljenje nespodobne, neskladje med njihovimi predstavnimi podobami in afekti, ki so nanje navezani, končno pa tudi njihov bežni karakter, način, kako jih budne misli zavračajo kot nekaj tujega in jih v spominu okrnijo ali izbrišejo – vsi ti in še mnogi drugi problemi že več stoletij terjajo rešitve, ki vse do danes niso mogle biti zadostno podane. V ospredju interesov seveda stoji vprašanje po *pomenu* sanj v dvojnem smislu. Kot prvo, sprašuje po psihičnem pomenu sanj, po položaju, ki ga te zasedajo napram ostalim psihičnim procesom, ter po njihovi morebitni biološki funkciji, drugič pa želi vedeti, ali je sanje *mogoče interpretirati*, ali ima vsebina posameznih sanj takšen »smisel«, kakršnega smo navajeni najti v drugih psihičnih tvorbah.

V presoji sanj se pokažejo tri smeri. Ena od njih, ki je tako rekoč ohranila odmev starega preценjevanja sanj, se izraža pri nekaterih filozofih. Ti smatrajo, da je podlaga življenja sanj neko posebno stanje duševne dejavnosti, in gredo celo tako daleč, da ga slavijo kot dvig na neko višjo raven. Schubert [1814] npr. navaja, da so sanje razbremenitev duha od oblasti zunanje narave in osvoboditev duše od spon čutnosti. Drugi misleci ne gredo tako daleč, se pa držijo tega, da sanje bistveno izvirajo iz duševnih vzdraženj in da predstavljajo izraze tistih duševnih sil, ki jim je odkrito izražanje čez dan preprečeno. (Cf. Schernerjevo [1861, str. 97ff] in Volkeltovo [1895, str. 28ff] »fantazijo v sanjah«.) Veliko število opazovalcev življenju sanj pripisuje sposobnost večje zmogljivosti vsaj na določenih področjih (npr. v spominu).

V ostrem nasprotju s tem pa večina zdravniških avtorjev zastopa stališče, ki sanjam komajda dopušča vrednost psihičnega fenomena. Po njihovem mnenju so povzročitelji sanj izključno čutni in telesni dražljaji, ki v spečo osebo prihajajo bodisi od zunaj ali pa se naključno proizvedejo v njegovih notranjih organih. Sanjano do smisla in pomena nima nič več pravice kot recimo zaporedje tonov, ki ga proizvede »deset prstov nekega človeka, ki se na glasbo sploh ne spozna, ko se ti prsti sprehodijo po tipkah klavirja«. [Strümpell, 1877, str. 84.] Binz [1878, str. 35] sanje označi kar za »telesni proces, ki je v vsakem primeru nekoristen in v mnogih primerih bolesten proces«. Vse posebnosti življenja sanj so pojasnjene z nepovezanim delovanjem posameznih organov, ki ga vsiljujejo fizični dražljaji ali skupine celic v možganih, ki so sicer pogreznjeni v spanec.

Javno mnenje je le malo ganjeno zaradi te znanstvene sodbe in si ne dela preglavic glede izvorov sanj; videti je, da se drži verovanja, po katerem sanje vendarle imajo nek smisel, ki je povezan z napovedovanjem prihodnosti in ki ga lahko uganemo z neke vrste postopkom interpretacije njihove pogosto nejasne in nerazumljive vsebine. Metode interpretiranja, ki so v rabi, sestojijo v preobliko-

vanju pomnjene vsebine sanj, kar bodisi poteka korak za korakom v skladu z *neko nespremenljivo šifro* bodisi celotne sanje nadomesti druga celota, do katere so v *simbolnem* razmerju. Resni ljudje se ob teh prizadevanjih samo nasmihajo: »*Träume sind Schäume*« – »Sanje so milni mehurčki.«

II

Nekega dne sem na svoje veliko presenečenje odkril, da se bliže resnici ne nahaja zdravniško, temveč laično pojmovanje sanj, čeprav to z eno nogo še vedno stoji v praznoverju. Prišel sem namreč do novih zaključkov o sanjah, tako da sem na njih uporabil novo metodo psihološkega raziskovanja, ki mi je zelo dobro služila pri reševanju fobij, prisilnih idej, blodnih idej ipd., in ki jo je medtem, pod imenom »psihoanaliza«, sprejela že cela šola raziskovalcev. Številne analogije, ki obstajajo med življenjem sanj in raznolikimi stanji psihične bolezni v budnosti, so upravičeno opazili že mnogi zdravniški raziskovalci. Potemtakem je bilo že od samega začetka videti obetavno, če bi metodo raziskovanja, ki se je izkazala pri psihopatskih tvorbah, uporabili tudi za pojasnjevanje sanj. Normalni zavesti so tesnobne in prisilne ideje enako tuje kot so budni zavesti tuje sanje; njihov izvor je zavesti enako neznan kot izvor sanj. V primeru teh psihopatskih tvorb je praktični interes vodil v ugotavljanje njihovega izvora in načina nastanka; izkustvo je pokazalo, da je takšno razkritje miselnih poti, ki so zavesti prikrite in po katerih so bolezenske ideje povezane z ostalo psihično vsebino, ekvivalentno odpravi simptomov in da ima za posledico obvladanje ideje, ki je dotlej ni bilo mogoče inhibirati. Psihoterapija je bila torej izhodišče postopka, ki sem se ga poslužil pri razreševanju sanj.

Ta postopek lahko zlahka opišemo, četudi bi njegovo izvajanje terjalo pouk in prakso. Če ga uporabimo na drugem, morda na bolniku

s tesnobno predstavo, ga pozovemo, naj svojo pozornost usmeri na zadevno idejo, vendar ne tako, da bo o njej razmišljal, kar je že večkrat počel, temveč tako, da bo *brez izjeme* razločno opazil vse, *kar mu v zvezi z njo pride na misel*, in o tem poročal zdravniku. Če bi potem izjavil, da njegova pozornost ne more najti ničesar, ga zavrnamo z energičnim zagotovilom, da je tovrstno umanjkanje vsebine predstave povsem nemogoče. Dejansko bodo kmalu sledili številni domisleki, na katere se bodo navezovali še mnogi drugi, vendar jih bo samo-opazovalec vedno vpeljal z mnenjem, da so nesmiselni ali nepomembni, da ne spadajo v kontekst in da se jih je domislil zgolj po naključju, ne pa v navezavi na dano témo. Takoj lahko opazimo, da je bila ravno ta *kritična drža* tista, ki je vse te domisleke izključila iz sporočanja in celo iz ozaveščenja. Če nam osebo uspe pripraviti do tega, da se odpove takšni kritiki svojih domislic in da nadaljuje z razpredanjem nizov misli, ki bodo sledili tako dolgo, kot jim bo ona posvečala pozornost, pridobimo psihično gradivo, ki se bo kmalu jasno navezalo na patološko idejo, ki je bila privzeta za témo; to gradivo bo kmalu razkrilo povezave med patološko idejo in ostalimi idejami, v nadaljnjem koraku pa nam bo omogočilo, da jo nadomestimo z neko novo idejo, ki se v duševni sklop umesti na razumljiv način.

Toda to ni primerno mesto, da bi izčrpno obravnavali predpostavke, na katere se ta poskus opira, niti sklepe, ki izhajajo iz njegovega rednega uspeha. Naj torej zadošča, če rečemo, da lahko pri vsaki bolezenski ideji zberemo gradivo, ki nam omogoča njeno razrešitev, če našo pozornost usmerimo ravno k »nehotenim« asociacijam, ki »motijo naše razmišljanje« in ki jih kritika običajno odpravi kot brezvredne odpadke.

Če pa omenjeni postopek izvajamo *na sebi*, se pri raziskavi najboljše podpiramo tako, da domisleke, ki so nam sprva nerazumljivi, nemudoma zapišemo.

Sedaj bom pokazal, kaj sledi, če to metodo raziskave uporabim na sanjah. Za ta namen bi moral biti vsak primerek sanj enako ustre-

zen; vendar bom iz določenih razlogov izbral lastne sanje, takšne, ki so mojemu spominu videti nejasne in nesmiselne in ki so priročne zaradi svoje kratkosti. Morda bodo tem zahtevam zadostile ravno sinočnje sanje. Njihova vsebina, ki sem si jo zabeležil takoj, ko sem se zbudil, se glasi:

Družba za mizo ali table d'hôte... Jemo špinačo... Ob meni sedi gospa E. L., ki mi posveti vso svojo pozornost in zaupno položi roko na moje koleno. Roko zavračajoč odstranim. Tedaj reče: »Pa vedno ste imeli tako lepe oči.« ... Nakar se mi prikaže nejasna podoba, ki me spominja na par narisanih oči ali na okvir za očala...

To so celotne sanje oziroma vse, česar se o njih spomnim. Zdiyo se mi nejasne in nesmiselne, predvsem pa nenavadne. Gospa E. L. je oseba, s katero sem le poredko vzdrževal prijateljske stike in kolikor vem, si nikoli nisem želel, da bi bili ti prisrčnejši. Že dolgo je nisem videl in ne verjamem, da je v zadnjih dneh kdo omenil njeno ime. Afekti poteka sanj niso spremljali.

Razmislek o teh sanjah me ne približa njihovemu razumevanju. Vendar bom sedaj nenamerno in nekritično prikazal domisleke, ki sledijo iz mojega samoopazovanja. Kmalu bom opazil, da je pri tem ugodno, če sanje razgradim v njihove elemente in če za vsak fragment najdem domislek, ki se nanj navezuje.

Družba za mizo ali table d'hôte. To me takoj spomni na manjši pripetljaj, s katerim se je zaključil včerajšnji večer. Manjšo družbo sem zapustil v spremstvu nekega prijatelja, ki se je ponudil, da bo vzel kočijo in me peljal domov. »Raje imam kočijo s taksimetrom«, je rekel, »to človeka tako prijetno zaposli; vedno imaš nekaj, na kar lahko pogledaš«. Ko sva sedela v kočiji in ko je kočijaž šipo naravnal tako, da je bilo vidnih prvih šestdeset vinarjev, sem nadaljeval s šalo. »Komaj sva vstopila, pa mu že dolgujeva šestdeset vinarjev. Kočija s taksimetrom me vedno spomni na *table d'hôte*. S tem ko me nenehno spominja na moj dolg, me dela skopuškega in sebičnega.

Zdi se mi, da ta prehitro raste, zato se bojim, da bom potegnil kratko, tako kot se tudi pri *table d'hôte* ne morem znebiti čudne zaskrbljenosti nad tem, da bom dobil premalo in da moram paziti na svojo korist.« V bolj oddaljeni zvezi s tem sem citiral:

»Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden.«¹

Druga domislica k *table d'hôte*: pred nekaj tedni sem se za *gostilniško mizo* v nekem višinskem zdravilišču na Tirolskem močno jezil nad svojo ljubo soprogo, ki ni bila dovolj zadržana do nekaterih sosedov, s katerimi nikakor nisem hotel priti v stik.² Prosil sem jo, naj več pozornosti posveti meni in ne neznancem. Spet je bilo tako, *kot da bi pri table d'hôte potegnil krajšo*. Sedaj opazim tudi nasprotje med vedanjem moje žene za mizo in vedanjem gospe E. L. v sanjah, »ki mi je posvetila vso svojo pozornost«.

Dalje: sedaj opažam, da je potek mojih sanj reprodukcija neke krajše scene, ki je podobne vrste in ki se je pripetila med mano in mojo ženo v času, ko sem ji skrivoma dvoril. Njen odgovor na moje resno dvorno pismo je bilo ljubkovanje pod namiznim prtom. Vendar je moja ženo v sanjah nadomestila meni tuja E. L.

Gospa E. L. je hči nekega moškega, ki sem mu nekoč *dolgoval denar*. Ne morem mimo opazke, da je to razkrilo neko nesluteno

1. [Te vrstice se nahajajo v eni od harfistovih pesmi v Goethejevem delu *Wilhelm Meister*. V izvirniku se besede naslavljaajo na nebeške sile, njihov prevod pa se glasi: »V življenje ste nas vi vpeljali, dopustili, da revež v krivdi čuje.« Vendar besedi *Armen* in *schuldig* skrivata še nek pomen. *Armen* lahko pomeni »revež« v finančnem smislu, *schuldig* pa »v dolgovih«. V danem kontekstu bi se drugi verz lahko glasil tudi takole: »...dopustili, da revež v dolgovih čuje.« – Freud je ista verza ponovno citiral na koncu VII. poglavja *Das Unbehagen in der Kultur*. (1930a; slov. prevod *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 83. Iz navedenega mesta v slovenskem prevodu smo prevzeli tudi prevod Goethejevih verzov.)]
2. [Freud na ta dogodek referira tudi v *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, DZS, Ljubljana 1975 (1901b), VII. poglavje (A).]

povezavo med deli vsebine sanj in mojimi domisleki. Če sledimo verigi asociacij, ki izhaja iz nekega elementa vsebine sanj, potem bomo kmalu našli še kakšnega. Moji domisleki o sanjah vzpostavljajo povezave, ki iz samih sanj niso razvidne.

Ali nimamo navade, da življenjsko neizkušeno osebo, ki od drugih pričakuje, da bodo delali v njeno korist, ne da bi pri tem upoštevali lastne interese, posmehljivo vprašamo: »Ali mislite, da Vam bo to ali ono storjeno *na lepe oči*?« Potemtakem izjavi gospe E. L. v sanjah, »Vedno ste imeli tako lepe oči«, ne pomeni drugega kot: »Ljudje so vedno ravnali Vam na ljubo; vse ste *imeli zastonj*.« V resnici je seveda ravno nasprotno: vse, kar so drugi zame storili dobrega, sem moral drago plačati. Vsekakor je name moralo narediti vtis dejstvo, da sem včeraj *dobil zastonj* taksi, saj me je domov pospremil moj prijatelj.

Po drugi strani pa me je prijatelj, pri katerem smo bili včeraj v gostih, pogosto imel za svojega dolžnika. Še pred kratkim sem dopustil, da se mi je izmuznila priložnost, da mu poplačam. Od mene je dobil eno samo darilo – starinsko skledo, ki je okrog in okrog poslikana z *očmi*, t. i. *occhiale* za obrambo pred *malocchio*.³ Sicer pa je on *očesni zdravnik*. Istega večera sem ga vprašal po pacientki, ki sem jo napolnil v njegovo ordinacijo za predpis *očal*.

Kot opažam, so skoraj vsi fragmenti vsebine sanj postavljeni v nov kontekst. A če hočem biti dosleden, se moram vprašati tudi, zakaj je v sanjah servirana ravno *špinača*? Ker me *špinača* spomni na neko drobno sceno, ki se je nedavno pripetila za našo mizo, ko eden od otrok – ravno tisti, ki mu zares gre peti slavo zaradi njegovih *lepih oči* – ni hotel jesti špinače. Tudi sam sem se kot otrok obnašal povsem enako; do špinače sem dolgo časa čutil odpor, dokler se moj okus ni spremenil in to zelenjavo povzdignil v mojo najljubšo jed. Omemba te jedi torej vzpostavlja povezavo med mojo mladostjo in mladostjo mojega otroka. »Bodi vesel, da imaš špinačo«, je mama

3. [...očala za obrambo pred slabovidnostjo.]

zaklicala malemu *sladokuscu*; »obstajajo otroci, ki bi bili z njo zelo zadovoljni«. Tako me je to opomnilo na dolžnosti staršev do njihovih otrok. V tem kontekstu kažejo Goethejeve besede »*Ihr führt ins Leben uns hinein, Ihr laßt den Armen schuldig werden*« nek nov smisel.⁴

Na tem mestu se bom ustavil z namenom, da dobim pregled nad dosedanjimi rezultati analize sanj. Ker sem sledil asociacijam, ki so se navezovala na posamezne elemente sanj, ki so bili iztrgani iz svojega konteksta, sem naletel na niz misli in spominov, v katerih nujno moram spoznati pomembne izraze lastnega duševnega življenja. To gradivo, ki ga je odkrila analiza, je tesno povezano z vsebino sanj, vendar gre za takšno povezavo, da na novo odkritega gradiva nikoli ne bi mogel razbrati iz vsebine sanj. Sanje so bile neemociionalne, nepovezane in nerazumljive; medtem ko razvijam misli, ki stojijo za sanjami, pa občutim intenzivne in dobro utemeljene vzgibe afektov; same misli se odlično spajajo v logično povezane verige, v katerih se določene predstave vedno znova pojavljajo kot osrednje. Tiste osrednje predstave, ki v samih sanjah niso zastopane, pa so v našem primeru nasprotje med »sebičen in nesebičen« ter elementa »biti dolžan« in »storiti zastonj«. Nitke mreže, ki se razkriva analizi, bi lahko močnejše povlekel, s čimer bi lahko pokazal, da se iztekajo v eno samo vozlišče, vendar pa me oziri, ki niso znanstvene, temveč privatne narave, ovirajo, da to storim pred javnostjo. Potem ko sem si na poti do te rešitve razjasnil vse mogoče skrivnosti, ki si jih nerad priznam, bi moral izdati preveč takšnih, za katere je bolje, da ostanejo samo moje. Temu bo sledilo vprašanje, zakaj si nisem raje izbral kakšnih drugih sanj, katerih analiza je za prikaz primernejša, tako da bi lahko zbudil večje prepričanje o smiselnosti in povezavi gradiva, ki ga je analiza odkrila. Odgovor je v tem, da bi *vsake* sanje, s katerimi bi se hotel ukvarjati, vodile do istih težko sporočljivih stvari in tako

4. [Prim. op. 1. Prvo vrstico navedenega kupleta bi sedaj lahko razumeli tako, da se verzi naslavljaajo na starše.]

v meni proizvedle temu primerno potrebo po diskretnosti. Nič bolj se tej težavi ne bi izognil, če bi analiziral sanje koga drugega, razen če bi mi razmere omogočile, da bi lahko opustil vse zastore, ne da bi s tem škodoval svojemu zaupniku.

Dojemanje, ki se mi vsiljuje že sedaj, se nagiba k temu, da so sanje neke vrste *nadomestek* za tiste afektirane in smiselne miselne tokove, do katerih sem prišel po izteku analize. Postopek, ki je omogočil, da iz teh misli nastanejo sanje, mi je še neznan, vsekakor pa lahko vidim, da je napačno, če ga smatramo za zgolj telesnega in psihično brezpomenskega, za proces, ki izvira iz izolirane dejavnosti posameznih skupin možganskih celic, ki so vržene iz sna.

Naj pripomnim še dvojje: da je vsebina sanj veliko krajša od misli, za nadomestek katerih jo razglašam, in da je analiza razkrila, da je sanje sprožil nepomembni pripetljaj na večer pred sanjanjem.

Seveda ne bom postavil tako daljnosežnega sklepa, če imam predloženo le eno samo analizo sanj. Ko pa mi bo izkustvo pokazalo, da lahko z nekritičnim sledenjem asociacijam pri *vsakih* sanjah pridem do takšne verige misli, v kateri se kot elementi, ki so med seboj pravilno in smiselno povezani, ponovijo tudi sestavni deli sanj, bo tudi neznatno pričakovanje, da se lahko povezave, ki so bile zapažene prvikrat, izkažejo za naključne, bržkone opuščeno. Zdi se mi torej upravičeno, da to novo razumevanje okrepim s poimenovanjem. Sanje, kot jih imam v spominu, razlikujem od njim pripadajočega gradiva, ki ga je odkrila analiza; prvo imenujem »*manifestna* vsebina sanj«, drugega pa – sprva brez dodatne diferenciacije – »*latentna* vsebina sanj«. Stojim torej pred dvema novima problemoma, ki doslej še nista bila formulirana. (1) Kateri psihični proces je pretvoril latentno vsebino sanj v manifestno, za katero vem iz svojega spomina? (2) Kakšen je motiv oz. motivi, ki so terjali to predrugačenje? Proces preobrazbe latentne vsebine sanj v manifestno bom imenoval »delo sanj«. Nasprotje tega dela – tisto, ki opravi preobrazbo v obratno smer – nam je že znano kot »delo analize«.

Ostale problematike sanj – vprašanje o njihovih povzročiteljih, o izvoru sanjskega gradiva, o morebitnem smislu sanj, o njihovi funkciji in o vzrokih njihove pozabe – ne bom obravnaval ob manifestni, temveč ob novoodkriti latentni vsebini sanj. Ker vse protislovne in nepravilne navedbe, ki jih lahko o življenju sanj najdemo v literaturi, zvajam na nepoznavanje latentne vsebine sanj, ki jo je razkrila šele analiza, se bom odslej kar najskrbneje skušal izogniti zamenjavi *manifestnih sanj z latentnimi sanjskimi mislimi*.

III

Preobrazba latentnih sanjskih misli v manifestno vsebino sanj si zasluži vso našo pozornost, ker predstavlja prvi znani primer pretvarjanja psihičnega gradiva iz enega načina izražanja v drugega, iz izražanja, ki nam je brez nadaljnjega razumljivo, v izražanje, katerega razumevanje lahko dosežemo šele s pomočjo navodil in s prizadevanjem, čeprav moramo tudi to izražanje pripoznati za rezultat naše duševne dejavnosti.

Z ozirom na razmerje med latentno in manifestno vsebino sanj lahko sanje razvrstimo v tri kategorije. Kot prvo lahko razlikujemo sanje, ki so hkrati *smiselne* in *razumljive*, kar pomeni, da jih lahko umestimo v naše duševno življenje brez dodatnih težav. Takšnih sanj je veliko. V večini primerov so kratke, nasploh pa se nam ne zdijo vredne pretirane omembe, ker pri njih odpade vse, kar zbuja začudenost ali osuplost. Sicer pa njihov obstoj predstavlja močan argument proti nauku, po katerem sanje nastanejo zaradi izolirane dejavnosti posameznih možganskih celičnih skupin. Manjkajo jim vsa znamenja zmanjšane ali razkosane psihične dejavnosti, pa vendar njihovemu sanjskemu značaju nikoli ne ugovarjamo, niti jih ne zamenjamo s produkti budnega življenja. Drugo skupino tvorijo tiste sanje, ki so same v sebi sicer koherentne in imajo tudi jasen smisel, vendar

delujejo *tuje*, ker njihovega smisla ne znamo umestiti v naše duševno življenje. Za takšen primer gre, če npr. sanjamo, da je eden od sorodnikov, ki ga imamo radi, umrl za kugo, medtem ko nimamo nobenega razloga za tovrstno pričakovanje, zaskrbljenost ali domnevo; tako se začudeno vprašamo: »Le kako sem prišel na to idejo?« V tretjo skupino končno spadajo tiste sanje, pri katerih odpade oboje, smisel in razumljivost, in ki so videti *nepovezane, zmedene in nesmiselne*. Te znake, ki so utemeljili podcenjevanje sanj in zdravniško teorijo, po kateri so sanje zgolj rezultat omejene duševne dejavnosti, kaže velika večina produktov našega sanjanja. Najbolj očitna znamenja nekoherence le redkokdaj pogrešamo, zlasti v daljših in kompleksnejših sanjskih tvorbah.

Nasprotje med manifestno in latentno vsebino sanj je očitno pomembno le za sanje iz druge, zlasti pa za tiste iz tretje kategorije. Tu naletimo na uganke, ki izginejo šele tedaj, ko manifestne sanje nadomestimo z latentno vsebino sanj; na primeru te vrste, na nejasnih in nerazumljivih sanjah, smo izvedli tudi zgornjo analizo. Vendar smo nepričakovano naleteli na motive, ki so nam preprečili popolno seznanjenost z latentnimi sanjskimi mislimi. Ponovitev iste izkušnje nas lahko pripelje do domneve, da *med nerazumljivim in nejasnim značajem sanj in težavami pri sporočanju sanjskih misli obstaja tesna in zakonita povezava*. Preden bomo raziskali naravo te povezave, bo koristno, če našo pozornost posvetimo lažje razumljivim sanjam iz prve kategorije, pri katerih manifestna in latentna vsebina sanj sovpadata in kjer je delo sanj videti prihranjeno.

Poleg tega je raziskava teh sanj priporočljiva še iz nekega vidika. Takšne vrste sanj so namreč sanje *otrok* – smiselne in ne odtujene. Tu mimogrede naletimo na nadaljnji ugovor proti vsakršnemu zva-
janju sanj na disociirano delovanje možganov med spanjem. Le zakaj bi tovrstno znižanje psihičnih funkcij spadalo h karakteristikam stanja
sna samo pri odraslem, pri otroku pa ne? Po drugi strani pa lahko upravičeno pričakujemo, da se bo razlaga psihičnih procesov pri

otročih, pri katerih utegnejo biti ti bistveno enostavnejši, izkazala za nujno predpripravo za psihologijo odraslih.

Navedel bom torej nekaj primerov sanj, ki sem jih zbral od otrok. Devetnajstmesečno deklico so starši čez dan pustili teščo, ker je zjutraj bljuvala; po izjavi njene vzgojiteljice so ji okus pokvarile jagode. V nōči, ki je sledila dnevu stradanja, so jo slišali, kako je v spanju izgovorila svoje ime, k temu pa je dodala: »*Jajode, divje jajode, palacinke, kasa!*« Sanjala je torej, da jé, iz svojega menija pa je izbrala ravno to, za kar je domnevala, da ji bo do nadaljnjega servirano v majhnih količinah. – O podobnem odtegnjenem užitku sanja tudi nek dvaindvajsetmesečni deček. Prejšnjega dne je moral svojemu stricu podariti košarico svežih češenj, ki jih je lahko pokusil le za vzorec. Zbudil se je s tole veselo novico: »*He(r)mann pojedel vse češnje.*« – Deklica, stara tri leta in četrt, se je podnevi vozila po jezeru. Vožnja se ji očitno ni zdela dovolj dolga, saj je jokala, ko je morala izstopiti iz čolna. Naslednje jutro je poročala, da se je ponoči vozila po jezeru: nadaljevala je prekinjeno vožnjo. – Deček, star pet let in četrt, s pohodom v okolici Dachsteina⁵ očitno ni bil zadovoljen. Vsakič, ko je zagledal kakšno novo goro, se je pozanimal, ali gre za Dachstein, na koncu pa si ni hotel ogledati slapu skupaj z ostalimi. Njegovo vedenje so pripisali utrujenosti, vendar je vse skupaj našlo boljšo razlago, ko je naslednje jutro poročal o svojih sanjah, v katerih *se je povzpel na Dachstein*. Očitno je pričakoval, da bo cilj izleta vzpon na Dachstein, ker pa pričakovane gore ni uzrl, je postal slabe volje. V sanjah je nadoknadil to, česar prejšnji dan ni doživel. – Sanje neke šestletne deklice so bile povsem podobne.⁶ Njen oče je zaradi pozne ure prekinil sprehod malo pred dosegom cilja. Na poti nazaj je opazila smerokaz, na katerem je bil naveden nek drug

5. [Gora v avstrijskih Alpah.]

6. [V *Interpretaciji sanj*, kjer so te sanje prav tako prikazane, je dvakrat rečeno, da je deklica stara »osem« let. Prim. slov. prevod: *Interpretacija sanj*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000, str. 135.]

izletniški kraj, oče pa ji je obljubil, da jo bo ob priliki peljal tudi tja. Naslednje jutro je očeta pričakala s sporočilom, da je sanjala, *da je z njo obiskal tako prvi kot tudi drugi kraj*.

Skupni element vseh teh otroških sanj je očiten. Vse po vrsti izpolnijo želje, ki so se porodile podnevi, vendar so ostale neizpolnjene. Sanje so bile enostavne in neprikrite *izpolnitve želja*.

Tudi sledeče otroške sanje niso nič drugega kot izpolnitev želje, čeprav na prvi pogled niso povsem razumljive. Neko še ne štiriletno deklico so zaradi poliomelitisa prepeljali iz podeželja v mesto, kjer je prenočila v veliki – zanjo seveda preveliki – postelji pri svoji teti, ki sama ni imela otrok. Naslednje jutro je poročala, da je sanjala, *da ji je bila postelja zelo tesna in da v njej ni bilo prostora zanjo*. Teh sanj ni težko prepoznati kot sanj, ki izražajo željo, če se spomnimo, da otroci pogosto izrazijo željo, da bi »bili veliki«. Velikost postelje je malo punčko, ki bi rada bila velika, preveč očitno spominjala na njeno majhnost, zato je v sanjah to neprijetno razmerje popravila in postala tako velika, da ji je postelja sedaj postala celo pretesna.

Tudi če se vsebina otroških sanj zaplete in postane bolj prefinjena, se v vsakem primeru najbolj ponuja pojmovanje, da gre za izpolnitev želje. Osemletni deček je sanjal, da se je skupaj z Ahilom vozil v bojnem vozu, ki ga je krmaril Diomedes. Izkazalo se je, da se je prejšnji dan poglobil v branje grških junaških pripovedk; lahko je ugotoviti, da si je te junake izbral za vzornike in da je obžaloval, ker ne živi v njihovem času.⁷

Iz te manjše zbirke brez nadaljnjega sledi drugi značaj otroških sanj: njihova povezanost z življenjem podnevi. Želje, ki se v njih izpolnijo, so ostanki dne, praviloma preteklega dne, in so bile v budnih mislih intenzivno čustveno poudarjene. Nič takega, kar je nebistveno

7. [Natančnejša poročila o večini teh otroških sanj lahko najdemo v III. poglavju *Interpretacije sanj* (1900a) in v osmem predavanju iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917), DZS, Ljubljana 1977.]

ali irelevantno, oz. nič takega, kar se otroku kaže kot takšno, ni bilo sprejeto v vsebino sanj.

Številne primere sanj infantilnega tipa lahko najdemo tudi pri odraslih, vendar so le-te, kot rečeno, vsebinsko revne. Tako npr. cela vrsta oseb na nočne dražljaje žeje praviloma odgovori s sanjami o pitju, ki torej stremijo k temu, da odpravijo dražljaje in omogočijo nadaljevanje sna. Takšne »sanje o lagodju« pri nekaterih ljudeh pogosto nastopijo preden se ti zbudijo, ko so soočeni s pozivom, naj vstanejo. Tedaj sanjajo, da so že vstali, da stojijo za umivalnikom ali da so že tam, kjer bi morali biti ob določenem času: v šoli, v pisarni ipd. V noči pred potovanjem pogosto sanjamo, da smo že na cilju našega potovanja; pred gledališko predstavo ali družabno prireditvijo sanje neredko – takorekoč nestrpno – anticipirajo pričakovano zadovoljstvo. V nekaterih sanjah je izpolnitev želje izražena bolj indirektno; v tem primeru je za spoznanje izpolnitve želje potrebno vzpostaviti odnos, sklepanje, torej začeti z delom interpretacije. Nek moški mi je npr. sporočil, da je njegova mlada soproga sanjala, da je dobila menstruacijo. Pomislil sem, da če je tej gospodični izostala menstruacija, potem pričakuje nosečnost. Potemtakem je s sporočanjem sanj naznanila nosečnost, smisel njenih sanj pa je bil v tem, da njeno željo, da lahko nosečnost vendarle še nekaj časa izostane, prikažejo kot izpolnjeno. Takšne sanje infantilnega značaja so zelo pogoste v neobičajnih in ekstremnih razmerah. Vodja polarne ekspedicije je npr. poročal, da je njegova posadka med prezimovanjem v mrazu, ob monotoni prehrani in skopih porcijah, redno sanjala o obilnih obrokih, tako kot sanjajo otroci, pa tudi o gorah tobaka in o domu.⁸

Neredko se zgodi, da v daljših, zapletenih in povsem nejasnih sanjah izstopa nek zelo jasen del, ki očitno vsebuje izpolnitev želje,

8. [Od leta 1911 dalje je ta primer vključen tudi v *Interpretacijo sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 137, op. 1). – Zadnja dva stavka tega odstavka sta bila dodana leta 1911.]

vendar je spojen z drugačnim, nerazumljivim gradivom. Če sanje odraslih, med njimi tudi tiste, ki so videti jasne,⁹ poskušamo večkrat analizirati, potem na lastno začudenje ugotovimo, da so le redkokdaj tako preproste kot sanje otrok in da za izpolnitvijo želje skrivajo še nek drug smisel.

Če bi nam analitično delo omogočilo, da bi na infantilni tip izpolnitve neke intenzivno občutene dnevne želje zvedli tudi nesmiselne in zmedene sanje odraslih, bi to zagotovo predstavljalo enostavno in zadovoljivo rešitev uganke sanj. Vendar videz ne govori v prid temu pričakovanju. Sanje so običajno polne najbolj irelevantnega in najbolj nenavadnega gradiva, izpolnitve želje pa v njihovi vsebini ni opaziti.

Toda preden zapustimo infantilne sanje, ki predstavljajo neprikrite izpolnitve želja, ne smemo pozabiti omeniti poglobitnega značaja sanj, ki je bil že zdavnaj zapažen in ki najbolj jasno izstopa ravno v tej skupini. Vsake od teh sanj lahko nadomestimo z želelnim stavkom: »Oh, ko bi plovba po jezeru le trajala dlje!« – »Ko bi bil vsaj že umit in oblečen!« – »Ko bi le lahko obdržal češnje, namesto da sem jim moral dati stricu!« Vendar sanje izražajo več kot ta optativ. Željo nam kažejo kot že izpolnjeno; to izpolnitev prikažejo kot realno in navzočo; gradivo sanjske predstave pa sestoji predvsem – čeprav ne izključno – iz situacij in čutnih podob, ki so povečini vizualnega značaja. Torej tudi v tej infantilni skupini ni povsem odsotna tista vrsta preobrazbe, ki jo lahko označimo za delo sanj: *misel, ki je bila izražena v optativu, je nadomestila predstavitev v sedanjiku*.

IV

Nagibali se bomo k predpostavki, da je do takšne pretvorbe v situacijo prišlo tudi pri nejasnih sanjah, čeprav ne moremo vedeti,

9. [»Durchsichtigen.« Tako v prvi izdaji. V vseh naslednjih izdajah se na tem mestu nahaja tiskovna napaka: »undurchsichtigen«.]

ali je tudi v njihovem primeru zadevala optativ. Vendar nam dva pasusa v primeru sanj, ki smo ga prikazali na začetku in z analizo katerega smo naredili korak naprej, dajeta razlog za takšno domnevo. Analiza je pokazala, da je moja žena svojo pozornost posvečala drugim osebam za mizo, kar se mi je zdelo neprijetno; sanje pa so vsebovale ravno nasprotno situacijo – oseba, ki je nadomeščala mojo ženo, je vso svojo pozornost posvetila meni. Vendar nek neprijeten doživljaj ne more dati povoda nobeni ustrežnejši želji od te, da bi se lahko zgodilo ravno nasprotno – to, kar sanje prikažejo kot izvršeno. Podobno razmerje obstaja med grenkobno mislijo, ki jo je razkrila analiza, namreč da nikoli nisem dobil česa zastonj, in opazko, ki jo izreče ženska v sanjah – »Pa vedno ste imeli tako lepe oči«. Del nasprotij med manifestno in latentno vsebino sanj lahko torej zvedemo na izpolnitev želje.

Veliko bolj očitna pa je neka druga sposobnost dela sanj, s pomočjo katere pride do nastanka nekoherentnih sanj. Če na nekem poljubnem primeru primerjamo število elementov predstave ali obseg njihovega zapisa v primeru sanj in sanjskih misli, do katerih nas vodi analiza in katerih sledi najdemo v samih sanjah, potem je nedvomno, da je delo sanj opravilo obsežno delo stiskanja ali *zgostitev*. Mnenja o obsegu te zgostitve si sprva ne moremo oblikovati; vendar kolikor globlje prodremo v analizo sanj, toliko bolj občutna postaja. Od vsakega elementa vsebine sanj se verige asociacij razhajajo v dve ali več smeri, vsako situacijo sestavljata dva ali več vtisov in doživljajev. Nekoč sem npr. sanjal o neke vrste bazenu, v katerem so se kopalci razhajali v vseh smereh; na enem koncu robišča je stala neka oseba, ki se je sklonila k enemu od kopalcev, kot da bi ga hotela povleči iz vode. Situacija je bila sestavljena iz spomina na nek pubertetni doživljaj in iz dveh podob, od katerih sem eno videl tik pred temi sanjami. Ena od njiju je bila slika iz Schwindove serije, ki prikazuje legendo o Mélusine (prim. raztresene kopalce v mojih sanjah), druga pa je bila slika vesoljnega potopa, katere avtor je nek italijanski

mojster. Manjši doživljaj iz moje pubertete pa je bil ta, da sem nekoč videl inštruktorja v plavalni šoli, kako je iz vode pomagal neki dami, ki se je zamudila vse do začetka ure za moške kopalce. – V primeru, ki sem ga izbral za interpretacijo, me je analiza situacije vodila do manjšega niza spominov, od katerih je vsak nekaj prispeval k vsebini sanj. Kot prvo je šlo za manjšo sceno iz časa mojega snubljenja, o kateri sem že govoril. Stisk moje roke pod mizo, ki je bil vključen v to sceno, je sanjam prispeval detajl »pod mizo« – detajl, ki sem ga moral svojemu spominu na sanje naknadno dodati. Tedaj seveda sploh ni bilo govora o kakšni »pozornosti«; analiza mi je pokazala, da je ta element predstavljal izpolnitev želje skozi ponazoritev nasprotja dejanskega pripetljaja, ki je zadeval vedenje moje žene za *table d'hôte*. Vendar se za tem nedavnim spominom skriva neka podobna in veliko pomembnejša scena iz časa najine zaroke, ki naju je razdvojila za cel dan. Intimno polaganje roke na koleno spada v povsem drugačen kontekst in zadeva popolnoma druge osebe. Ta element sanj zopet postane izhodiščna točka dveh posebnih spominskih nizov itd.

Seveda mora biti gradivo sanjskih misli, ki je stisnjeno zato, da bi proizvedlo sanjsko situacijo, že od samega začetka primerno za to rabo. Za to je potrebna ena ali več *skupnih potez*, ki se nahajajo v vseh komponentah. Tedaj delo sanj postopa podobno kot Francis Galton ob izdelavi svojih družinskih fotografij. Različne komponente prekrije tako, kot da bi bile položene ena čez drugo. Tako v celostni podobi jasno izstopi njihov skupni element, protislovni detajli pa se bolj ali manj medsebojno izbrišejo. Ta proces proizvodnje deloma pojasni tudi nestanovitna določila tiste značilne nejasnosti, ki jo kažejo številni elementi vsebine sanj. Na podlagi tega razumevanja je interpretacija sanj postavila sledeče pravilo: če se lahko neka nedoločenost v analizi sanj izteče v »ali – ali«, jo v interpretaciji nadomestimo z »in«, vsako od domnevnih alternativ pa vzamemo za neodvisno izhodišče neke verige asociacij.

Če takšnega skupnega elementa med sanjskimi mislimi ni, si ga delo sanj prizadeva *ustvariti*, zato da jim lahko omogoči skupno predstavo v sanjah. Najudobnejša pot za zблиžanje dveh sanjskih misli, ki nimata še nič skupnega, je sprememba jezikovnega izraza za eno od njiju, čemur se z ustrezno preobleko v drugačno obliko izražanja utegne prilagoditi tudi druga. Govora je o podobnem postopku kot pri rimanju, kjer na mesto skupnega elementa, ki ga iščemo, stopi sozvočje. Dobršen del dela sanj se nahaja v ustvarjanju takšnih vmesnih misli, ki so pogosto zelo duhovite, dostikrat pa tudi za lase privlečene; te se raztezajo od skupne predstave v manifestni vsebini sanj pa vse do sanjskih misli, ki se razlikujejo tako po obliki kot po bistvu in ki jih motivirajo povodi sanj. Tudi analiza naših vzročnih sanj nam daje tovrsten primer, v katerem je misel preoblikovana zato, da bi sovpadla z neko drugo, bistveno tujo mislijo. V nadaljevanju analize namreč naletim na sledečo misel: »*Tudi jaz bi rad kdaj dobil kaj zastonj.*« Vendar ta oblika za vsebino sanj ni uporabna, zato jo nadomesti nova: »*Rad bi v čem užival, ne da bi zato imel »stroške.*«¹⁰ Sedaj se beseda »*Kosten*« v svojem drugem pomenu ujema s poljem predstave o *table d'hôte*, zastopa pa jo lahko *špinača*, ki je servirana v sanjah. Kadar se pri nas na mizi znajde kakšna jed, ki jo otroci zavrnejo, mama sprva poskusi z milino in od njih zahteva, naj »*samo malce pokusijo* [»kosten«]. Sprva se zdi nenavadno, da delo sanj tako mimogrede zlorablja dvoumnost besed, vendar nas bo večje število izkušenj naučilo, da gre pri tem za povsem običajen pojav.

Delo zgostitve pojasni tudi nekatere sestavne dele vsebine sanj, ki so lastni samo njim in ki jih v budni zmožnosti predstav ne najdemo. S tem mislim na »zbirne osebe«, »mešane osebe« in nenavadne »mešane tvorbe«, kreacije, ki so primerljive s kompozicijami živali

10. [*Ich möchte gerne etwas genießen ohne »Kosten» zu haben.*» Beseda »Kosten« pomeni tako »strošek« kot »pokusiti«. Ker Freud v nadaljevanju igra na to dvojnost, na tem mestu navajamo tudi drugi pomen omenjenega stavka (sporno besedo samo bomo v besedilu odslej puščali v originalu): »*Rad bi kaj užil brez »okušanja.*«]

v orientalskih ljudskih fantazijah. Slednje so v našem mišljenju že dobile stalne oblike, medtem ko kompozicije sanj neprestano nastajajo v neizčrpnem obilju. Takšne tvorbe so vsakemu izmed nas znane iz lastnih sanj.

Načini njihove proizvodnje so zelo raznoliki. Neko osebo lahko sestavim tako, da ji pripišem poteze dveh različnih oseb; ali pa ji podelim *obliko* ene, v sanjah pa mislim na *ime* druge osebe; lahko pa si jo predstavljam tudi vizualno, vendar jo umestim v situacijo, ki se je pripetila z neko drugo osebo. V vseh teh primerih je spajanje različnih oseb v enega samega zastopnika v vsebini sanj smiselno; napotuje na »in« ali »tako kot« ali pa primerja izvirne osebe v določenem oziru, ki je lahko kot tak zastopan tudi v samih sanjah. Praviloma lahko ta skupni element spojenih oseb odkrijemo šele z analizo, v vsebini sanj pa je nakazan samo s tvorbo zbirne osebe.

Ista raznolikost načinov produkcije in isto pravilo rešitve velja tudi za neskončni obseg mešanih tvorb v vsebini sanj, ki mi jih najbrž ni potrebno navajati v obliki primerov. Njihova posebnost povsem izgine, ko se odločimo, da jih ne bomo enačili z objekti zaznave v budnosti, temveč se spomnimo, da predstavljajo rezultat zgoščanja sanj in da v primerno skrajšani obliki poudarjajo skupen značaj objektov, ki jih kombinirajo po tej poti. Večinoma je tudi tu treba skupne poteze določiti z analizo. Vsebina sanj tako rekoč sporoča: »Vsem tem stvarem je skupen nek element *x*.« Razgradnja takšnih mešanih tvorb z analizo pogosto predstavlja najkrajšo pot do pomena sanj. – Tako sem nekoč sanjal, da sedim na klopi skupaj s svojim bivšim univerzitetnim profesorjem in da se ta klop, ki so jo obdajale še druge, hitro premika naprej. To je bila kombinacija predavalnice in *trottoir roulant*.¹¹ Nadaljnji niz misli bom preskočil. – V nekih

11. [»*Trottoir roulant*« je bila gibljiva cesta, ki je bila postavljena na svetovni razstavi v Parizu leta 1900.]

drugih sanjah sedim v vagonu, v naročju pa držim predmet, ki ima obliko cilindričnega klobuka, a je narejen iz prozornega stekla. Situacija me nemudoma spomni na pregovor: »*Mit dem Hute in der Hand kommt man durchs ganze Land.*«¹² Po krajših ovinkih me je stekleni cilinder spomnil na žarečo plinsko mrežico [Auersche Licht]; kmalu sem ugotovil, da si želim priti do odkritja, ki mi bo prineslo bogastvo in neodvisnost, tako kot je mojemu rojaku dr. Auerju von Welsbachu prineslo njegovo, in da bi potem raje potoval, namesto da ostajam na Dunaju. V sanjah sem potoval s svojim izumom, steklenim cilindrom – resničnim izumom, ki pa doslej še ni bil preveč koristen. – Delo sanj še posebej rado predstavlja dve *nasprotujoči si* predstavi, in sicer z isto mešano tvorbo. Tako je npr. neka ženska v sanjah videla samo sebe, kako nosi veliko cvetočo vejo, podobno kot angel, ki je upodobljen na slikah Marijinega Oznanjenja. (To je predstavljalo nedolžnost; slučajno je bilo tudi njej ime Marija.) Po drugi strani pa so vejo prekrivali veliki beli¹³ cvetovi, ki so spominjali na kamelije. (To je predstavljalo nasprotje nedolžnosti; njena asociacija je bila *Dama s kamelijami*.)

Dobršen del tega, kar smo izvedeli o zgoščanju sanj, lahko strnemo v sledečo formulo: vsak element vsebine sanj je »naddeterminiran« s strani gradiva sanjskih misli; njegovo poreklo ni v enem samem elementu sanjskih misli, temveč v celotnem nizu takšnih elementov, za katere nikakor ni nujno, da so si v sanjskih mislih medsebojno blizu; pripadajo lahko najrazličnejšim področjem miselne mreže. Element sanj je dejansko »zastopstvo« vsega tega dispartnega gradiva v vsebini sanj. Vendar analiza razkriva še nek drug aspekt tega sestavljenega odnosa med vsebino sanj in sanjskimi mislimi. Tako kot povezave vodijo od posameznega elementa sanj do množstva sanjskih misli, praviloma tudi posamezno sanjsko misel zastopa več

12. [»S klobukom v roki je mogoče prepotovati vso deželo.«]

13. [Na tem mestu bi najbrž morala stati beseda »rdeči«. Tako so te rože označene v izčrpnem prikazu teh sanj v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, *op. cit.*, str. 325).]

kot en element sanj; asociacijske niti ne konvergirajo preprosto od sanjskih misli k vsebini sanj, temveč se spotoma večkrat prekrizajo in pomešajo.

Zgostitev je poleg preobrazbe misli v situacijo (»dramatizacija«) najpomembnejša in najlastnejša značilnost dela sanj. O *motiv*u, ki bi silil v takšno zgoščanje vsebine, pa nam zaenkrat ni bilo še nič razkrito.

V

Pri zapletenih in nejasnih sanjah, s katerimi se trenutno ukvarjamo, zgostitev in dramatizacija ne zadoščata za to, da bi z njima pojasnili celotni vtis, ki ga dobimo o različnosti med vsebino sanj in sanjskimi mislimi. Obstajajo namreč dokazi za delovanje nekega tretjega faktorja, ki so vredni natančne preiskave.

Odkar sem s pomočjo analize prišel do spoznanja sanjskih misli, opažam predvsem to, da manifestna vsebina sanj obdeluje povsem drugačno gradivo od latentne. Seveda pa gre tu zgolj za videz, ki se z natančnejšim raziskovanjem znova razblini, kajti na koncu odkrijemo, da celotna vsebina sanj izhaja iz sanjskih misli in da so skoraj vse sanjske misli zastopane v vsebini sanj. Vendar del razlikovanja kljub temu ostane. Kar je v sanjah jasno in jedrnat prikazano kot njihova bistvena vsebina, se mora po analizi zadovoljiti z najbolj podrejeno vlogo med sanjskimi mislimi; kar po pričevanju naših občutkov upravičeno terja največ upoštevanja med sanjskimi mislimi, pa v vsebini sanj bodisi sploh ni navzoče kot njeno predstavno gradivo ali pa je po prikitem namigovanju zastopano v nekem nejasnem območju sanj. To dejstvo lahko opišemo s sledečimi besedami: *psihična intenziteta med delom sanj preide od misli in predstav, ki jim upravičeno pripada, k drugim, ki po našem mnenju do takšnega poudarka nimajo nikakršne pravice*. Noben drug proces ne prispeva toliko k temu, da bi zakril smisel sanj in onemogočil spoznati zvezo

med vsebino sanj in sanjskimi mislimi. Vidimo tudi, da se med tem procesom, ki ga bom imenoval »premeščanje v sanjah«, psihična intenziteta, pomenljivost ali afektivna zmožnost misli, pretvori v čutno živahnost. Kar je v vsebini sanj najbolj jasno, se nam brez nadaljnjega kaže kot najbolj pomembno; vendar [zaradi premestitve, ki se je zgodila,] se lahko ravno *nejasen* element izkaže za najbolj neposredni nasledek neke bistvene sanjske misli.

To, kar sem imenoval premeščanje v sanjah, bi lahko [z Nietzschejevimi besedami] označil tudi kot »prevrednotenje psihičnih vrednot«. Vendar ta fenomen ne bo dovolj izčrpno presojen, če ne dodam, da delo premestitve ali delo prevrednotenja k posameznim sanjam prispeva zelo nestalno vsoto. Obstajajo sanje, ki nastopijo skoraj brez vsakršne premestitve. Te so hkrati smiselne in razumljive, npr. tako kot tiste, ki smo jih spoznali kot neprikrite sanje želje. Po drugi strani pa obstajajo sanje, v katerih niti en del sanjskih misli ni ohranil svoje lastne psihične vrednosti ali v katerih so postranskosti nadomestile vse, kar je v sanjskih mislih bistvenega. Med tema dvema nasprotjema lahko najdemo celo vrsto vmesnih primerov. Kolikor bolj so sanje nejasne in nenavadne, toliko večjo udeležnost pri njihovi tvorbi lahko pripišemo momentu premestitve.

Naše vzorčne sanje kažejo vsaj toliko premestitve, da je videti, da ima njihova vsebina drugačno *središče* od sanjskih misli. V ospredje vsebine sanj sili situacija, kot da me neka ženska snubi; osnovna pozornost sanjskih misli temelji na želji, da bi izkusil nesebično ljubezen, ljubezen, ki »nič ne stane« – ta ideja pa se skriva za rečenico o »lepih očeh« in za odročnim namigovanjem na »špinačo«.

Če z analizo zavrtimo nazaj premeščanje v sanjah, potem pridemo do povsem gotovih informacij o dveh zelo spornih problematikah, ki zadevata sanje: o njihovih povzročiteljih in o njihovi povezavi z budnim življenjem. Obstajajo sanje, ki takoj izdajo svojo navezavo na dnevne doživljaje; v drugih manjka vsakršna sled o takšnem odnosu. Toda če se poslužimo analize, lahko pokažemo, da se vsake

sanje brez kakršne koli izjeme navezujejo na nek vtis iz preteklih dni – najbrž je pravilneje, če rečemo: iz zadnjega dne pred sanjami, iz »dneva sanj«. Vtis, ki igra vlogo povzročitelja sanj, je lahko tako pomemben, da nas ne začudi, če se z njim ukvarjamo v budnosti, in v tem primeru lahko za sanje upravičeno rečemo, da ohranjajo pomembne interese budnega življenja. Vendar je običajno, kadar se v vsebini sanj nahaja odnos do nekega vtisa iz preteklega dne, ta vtis tako neznaten, brezpomenski in vreden pozabe, da se ga lahko le s težavo spomnimo. V takšnih primerih je videti, da se sama vsebina sanj, tudi če je koherentna in razumljiva, ukvarja z najbolj irelevantnimi malenkostmi, ki v budnosti sploh ne bi bile vredne našega interesa. Dobršen del podcenjevanja sanj izhaja ravno iz njihove favorizacije irelevantnega in ničnega v njihovi vsebini.

Analiza odpravi videz, na katerem temelji to podcenjevalno mnenje. Kjer vsebina sanj kot njihovega povzročitelja izpostavi nek indiferentni vtis, tam analiza praviloma pokaže na nek pomenljiv in upravičeno razburljiv doživljaj. Tega je nadomestil nek irelevantni doživljaj, ki je s prvim povezan prek številnih asociativnih povezav. Kjer pa vsebina sanj obdeluje nepomembno in nezanimivo predstavno gradivo, tam analiza odkrije številne asociacijske poti, po katerih se te nepomembnosti povežejo s stvarmi, ki so v posameznikovem vrednotenju psihično zelo pomembne. *Če so v vsebino sanj sprejeti gradivo in vtisi, ki so indiferentni in irelevantni, ne pa upravičeno razburljivi in zanimivi, potem je to zgolj akt dela premestitve.* Če odgovorimo na vprašanja po povzročiteljih sanj in po povezavi med sanjami in vsakdanjim početjem z novimi vpogledi, ki smo jih pridobili pri nadomestitvi manifestne vsebine sanj z latentno, potem moramo zatrditi: *sanje se nikoli ne ukvarjajo s stvarmi, s katerimi se tudi nam podnevi ne zdi vredno ukvarjati, malenkosti, ki nas ne vznemirjajo podnevi, pa nas tudi med spanjem niso zmožne preganjati.*

Kaj je predstavljalo povzročitelja sanj v primeru, ki smo ga izbrali za analizo? Tisti zares nepomembni doživljaj, da mi je moj prijatelj pomagal do brezplačne vožnje s taksijem. Sanjska situacija za table

d'hôte je vsebovala namigovanje na ta indiferentni povod, kajti v pogovoru s prijateljem sem taksi s pokazateljem cene primerjal s *table d'hôte*. Lahko pa navedem tudi pomembno doživetje, ki ga je mogoče zastopati s tem nepomembnim doživljajem. Pred nekaj dnevi sem za nekega meni ljubega družinskega člana potrošil večjo vsoto denarja. Nič čudnega, pravijo sanjske misli, če bi mi bila ta oseba zato hvaležna: takšna ljubezen ne bi bila »zastonj«. Vendar pa je v ospredju sanjskih misli stala brezplačna ljubezen. Dejstvo, da sem z istim sorodnikom pred nedavnim opravil več *voženj s taksijem*, vožnji s prijateljem omogoča, da me opomni na stike s to drugo osebo.

Indiferentni vtis, ki postane povzročitelj sanj po tovrstnih povezavah, je potrjen še enemu pogoju, ki za dejanski izvor sanj ne velja: vsakič mora biti *recenten*, izhajati mora iz dneva sanj.

Tematike premeščanja v sanjah ne morem zapustiti, ne da bi svojo pozornost posvetil nekemu nenavadnemu postopku, ki nastopi pri tvorbi sanj in v katerem zgostitev in premestitev za doseganje učinka *sovpadeta*. Pri obravnavi zgostitve smo se že seznanili s primerom, ko dve predstavi v sanjskih mislih, ki imata skupno stičišče, v vsebini sanj nadomesti neka mešana predstava, v kateri jasno jedro ustreza tistemu, kar je omenjenima predstavama skupno, nejasno stransko določilo pa njunim posebnostim. Če se tej zgostitvi pridruži še premestitev, potem ne pride do tvorbe mešane predstave, temveč do neke »vmesne skupne entitete«, ki je do posameznih elementov v podobnem razmerju kot rezultanta v paralelogramu sil do svojih komponent. V vsebini nekih mojih sanj je npr. šlo za vprašanje *propilske* injekcije. Analiza me je sprva vodila samo do nekega indiferentnega doživljaja, ki je predstavljal povzročitelja sanj in v katerem je svojo vlogo odigral *amíl*. Zamenjave amíla s propilom še nisem mogel utemeljiti. Vendar je v miselno polje taistih sanj spadal tudi spomin na moje prvo potovanje v München, kjer so mojo pozornost zbudile *propileje*.¹⁴

14. [Obredno stebrišče po vzoru Aten.]

Bližnje okoliščine analize so podkrepile domnevo, da je učinkovanje te druge skupine predstav na prvo povzročilo premestitev od amila na propen. *Propil* je takorekoč vmesna predstava med *amfalom* in *propilejami*, v sanje pa je prišel kot neke vrste *kompromis* med sočasno zgostitvijo in premestitvijo.¹⁵

V primeru dela premestitve se potreba po tem, da najdemo motiv za ta nerazumljiva prizadevanja dela sanj, izkaže za veliko bolj nujno kot v primeru zgostitve.

VI

Delo premestitve je tisto, ki je najbolj odgovorno za to, da v vsebini sanj nismo sposobni odkriti oziroma prepoznati sanjskih misli, če ne uganemo motiva za njihovo popačenje. Sanjske misli pa so podvržene še neki drugi, dosti milejši vrsti preobrazbe, ki nas vodi do odkritja nekega novega, vendar zlahka razumljivega dosežka dela sanj. Sanjske misli, na katere med analizo najprej naletimo, pogosto izstopajo zaradi nenavadne oblike, v kateri so izražene; niso namreč podane v stvarnih jezikovnih oblikah, ki se jih naše mišljenje običajno poslužuje, temveč so, nasprotno, predstavljene na simbolni način, s primerami in metaforami, podobno kot v slikovitem pesniškem jeziku. Motivacije za to stopnjo navezanosti v izražanju sanjskih misli ni težko najti. Manifestna vsebina sanj večinoma sestoji iz nazornih situacij; torej morajo biti sanjske misli najprej podvržene obdelavi, ki jih bo napravila uporabne za takšen način prikazovanja. Če si predstavljamo, da smo soočeni s problemom, kako argumente v nekem političnem uvodniku ali odvetnikove govore na sodišču pred-

15. [Sanje, iz katerih je vzeta ta detajl, so bile prve, ki jih je Freud podrobno analiziral. O njih izčrpnije poroča v *Interpretaciji sanj*. (Prim. slov. prevod, *op. cit.*, str. 113 ff., za zgornji detajl pa str. 279-280.)]

staviti z nizom upodobitev, potem bomo spremembe, do katerih je delo sanj primorano zaradi *upoštevanja predstavljalnosti vsebine sanj*, zlahka razumeli.

Psihično gradivo sanjskih misli običajno vsebuje tudi spomine na impresivne doživljaje – neredko iz zgodnjega otroštva –, ki so dojeti kot situacije z največ vizualne vsebine. Ta sestavni del sanjskih misli izrazi določujoč vpliv na oblikovanje vsebine sanj, kjer je le možno; predstavlja tako rekoč točko kristalizacije; gradivo sanjskih misli privlači, hkrati pa vpliva na njegovo delitev. Pogosto sanjska situacija ni nič drugega kot modificirana in zaradi vrinkov zapletena ponovitev nekega impresivnega doživljanja; po drugi strani pa zveste in nekomplicirane reprodukcije realnih scen zelo poredko nastopajo v sanjah.

Vendar vsebina sanj ne sestoji zgolj in samo iz situacij, temveč vsebuje tudi neumeščene drobce vizualnih podob, govorov in celo delce nespremenjenih misli. Morda bo zategadelj toliko bolj stimulatивно, če si zelo na kratko ogledamo načine izražanja, ki jih ima delo sanj na razpolago, zato da lahko sanjske misli reproducira v svojstveni obliki izražanja, kakršno je potrebno v sanjah.

Sanjske misli, do katerih pridemo v analizi, se nam kažejo kot psihični kompleks, ki ima karseda zapleteno strukturo. Posamezni deli tega kompleksa so v najrazličnejših medsebojnih logičnih relacijah: tvorijo ospredje, ozadje, pogoje, odstopanja, razlage, dokaze in ugovore. Vsak miselni tok skoraj vedno spremlja njegov kontradiktorni nasprotek. Temu gradivu ne manjka nobena od karakteristik, ki jih poznamo iz naših budnih misli. Če naj torej iz vsega tega nastanejo sanje, potem mora biti psihično gradivo podvrženo stiskanju, ki ga bo izdatno zgostilo, notranji razdrobitvi in premestitvi, ki bo tako rekoč ustvarila nove površine, ter selektivnemu delovanju tistih sestavnih delov, ki so za tvorbo situacije najprimernejši. Ta proces si, z ozirom na genezo tega gradiva, zasluži ime »regresija«. Vendar se pri omenjeni preobrazbi v vsebino sanj izgubijo tiste logične vezi,

ki so psihično gradivo doslej držale skupaj. Delo sanj tako rekoč prevzame in obdela le stvarno vsebino sanjskih misli. Vzpostavitev povezave, ki jo je delo sanj uničilo, je naloga, ki jo mora opraviti delo analize.

V primerjavi z izraznimi sredstvi naše razumske govorice moramo torej izrazna sredstva sanj označiti za revna, vendar se sanjam zaradi tega še ni treba povsem odpovedati reprodukciji logičnih relacij med sanjskimi mislimi. Nasprotno, dovolj pogosto jim uspe, da te logične relacije nadomestijo s formalnimi značilnostmi lastne strukture.

Povezavi, ki nedvomno obstaja med vsemi deli sanjskih misli, sanje sprva zadostijo tako, da celotno gradivo združijo v eno samo situacijo. *Logično povezavo* izrazijo kot *približevanje v času in prostoru*, podobno kot slikar, ki vse pesnike združi v sliki Parnasa. Res da ti nikoli niso bili skupaj na gorskem vrhu, vendar kljub temu tvorijo pojmovno skupnost. Sanje s tem načinom prikazovanja nadaljujejo do potankosti; in kadar dva elementa v vsebini sanj medsebojno zbližajo, jamčijo za posebej tesno povezavo med ustreznima elementoma v sanjskih mislih. Na tem mestu je treba še pripomniti, da vse sanje, ki so producirane v isti noči, v analizi razkrijejo, da izhajajo iz istega miselnega kroga.

Kavzalno razmerje med dvema mislima bodisi ostane brez zastopstva ali pa ga nadomesti *sosledje* dveh različno dolgih delov sanj. Tu je prikaz pogosto obrnjen, kar pomeni, da začetek sanj pri naša sklep, njihov konec pa predpostavko. *Direktna preobrazba* ene stvari v drugo v sanjah očitno predstavlja relacijo med *vzrokom* in *posledico*.

Alternativa »*ali-ali*« v sanjah nikoli ni izražena, temveč sta oba njena člena vključena v isti kontekst sanj, kot da bi bila enakovredna. Omenil sem že, da moramo ali-ali, ki je uporabljen pri *reprodukciji* sanj, prevajati z »in«.

Predstave, ki stojijo v medsebojnem nasprotju, so v sanjah najraje izražene z istim elementom.¹⁶ Videti je, da »ne« za sanje ne obstaja. Opozicija dveh misli, relacija *inverzije*, je v sanjah lahko nadvse zanimivo predstavljena. Zastopana je lahko tako, da se nek drug del vsebine sanj – tako rekoč naknadno – sprevrže v svoje nasprotje. Kasneje bomo spoznali še en način izražanja protislovja. Tudi občutek *inhibiranega gibanja*, ki je v sanjah zelo pogost, služi temu, da izraža nasprotovanje med impulzi, *konflikt volje*.

Mehanizem tvorbe sanj kar najbolj koristi eni sami logični relaciji, in sicer relaciji *podobnosti*, *skladnosti*, *ujemanja*. Delo sanj se teh primerov poslužuje kot opornih točk za zgoščanje sanj, tako da vse, kar kaže znamenja takšnega ujemanja, združi v neko novo enotnost.

Ta krajši niz grobih opazk seveda ne zadošča za obravnavo celotne množice formalnih sredstev, ki jih sanje uporabljajo za izražanje logičnih relacij v sanjskih mislih. V tem oziru so posamezne sanje bolj ali manj natančno oblikovane; teme, ki jo imajo pred seboj, se držijo bolj ali manj skrbno; pomožnih sredstev dela sanj pa se poslužijo v večji ali manjši meri. V zadnjem primeru so videti nejasne, zapletene in nekoherentne. Toda če se sanje komu zdijo *očitno* nesmiselne in če njihova vsebina vsebuje primer očitnega nesmisla, tedaj je to njihov namen, kajti njihovo navidezno zapostavljanje vseh logičnih zahtev izraža del intelektualne vsebine sanjskih misli. Absurdnost v sanjah pomeni prisotnost *protislovja*, *posmeha* in *norčevanja* v sanjskih mislih. Ker to pojasnilo predstavlja najmočnejši ugovor zoper pojmovanje, ki trdi, da sanje izhajajo iz disociirane in nekritične duševne dejavnosti, ga bom poudaril še z enim primerom.

Mojega znanca gospoda M. je v nekem spisu neupravičeno silovito, kot vsi menimo, napadel sam Goethe. Gospoda M. ta napad seveda

16. [Dodano leta 1911:] Upoštevati velja, da nekateri priznani jezikoslovci trdijo, da so najstarejši človeški jeziki povsem kontradiktorna nasprotja izražali z isto besedo. (Npr. »močan – šibek«, »znotraj – zunaj«. To smo opisali kot »nasprotni pomen prabesed«.) [Prim. Freud, 1910c.]

uniči. O njem bridko potoži nekemu omizju; vendar ta osebna izkušnja na njegovo spoštovanje do Goetheja ne vpliva. Kronološke podatke, ki se mi zdijo neverjetni, poskušam nekoliko pojasniti. Goethe je umrl leta 1832. Ker se je moral njegov napad na gospoda M. seveda zgoditi prej, je moral biti gospod M. tedaj še čisto mlad mož. Zdi se mi povsem verjetno, da je bil star osemnajst let. Vendar pa ne vem zagotovo, v katerem letu se trenutno nahajamo, tako da celotno računanje potone v temo. Sicer pa je napad vključen v znani Goethejev spis o »Naravi«.

Nesmiselni značaj teh sanj bo še ostreje izstopil, če pojasnim, da je gospod M. mladosten poslovnež, ki mu je tuj vsakršen pesniški ali literarni interes. Če pa se spustim v analizo teh sanj, potem mi bo bržkone uspelo pokazati, koliko »metode« je v tem nesmislu.

Sanje svoje gradivo črpajo iz treh virov:

(1) Gospod M., ki sem ga spoznal pri nekem omizju, me je nekega dne prosil, naj pregledam njegovega starejšega brata, ki je kazal znake [splošne paralize]. Pri pogovoru z bolnikom je prišlo do neke neprijetnosti, saj je ta brez vsakršnega razloga osramotil svojega brata z namigovanji na njegove mladostne norčije. Bolnika sem vprašal po letnici njegovega rojstva (prim. leto Goethejeve smrti v sanjah) in ga pripravil do različnih preračunavanj, s katerimi sem hotel testirati šibkost njegovega spomina.

(2) Medicinska revija, ki je na naslovnici ponosno nosila tudi moje ime, je objavila naravnost »uničujočo« kritiko zadnje knjige mojega berlinskega prijatelja F., katere avtor je bil nek zelo mlad referent. Urednika sem takoj poklical na razgovor; ta mi je sicer izrazil obžalovanje, odgovora, ki bi popravil škodo, pa ni hotel obljubiti. Kmalu zatem sem pretrgal stike z omenjeno revijo, v poslovnem pismu pa sem izrazil upanje, da ta dogodek ne bo vplival na najine osebne odnose. Ta pripetljaj je predstavljal dejanski izvor sanj. Odklonilen sprejem prijateljevega dela je name naredil globok vtis. Omenjeno delo je vsebovalo neko, po mojem mnenju fundamentalno biološko odkritje, ki kolegom iz stroke šele sedaj – po mnogih letih – pričinja biti všeč.

(3) Tik pred tem me je neka pacientka seznanila z zgodovino bolezni njenega brata, ki je zapadel v besnilo s kriki »Narava! Narava!«. Zdravniki so menili, da je izvor njegovega kričanja v tem, da je prebral osupljiv *Goethejev* spis na to témo, in da to kaže na bolnikovo preobremenjenost pri študiju. Sam sem pripomnil, *da se mi zdi veliko bolj verjetno*, da je njegovo kričanje besede »narava« mišljeno v seksualnem pomenu, ki ga pri nas uporabljajo manj izobraženi ljudje. Tej moji ideji pa ni nasprotovalo vsaj dejstvo, da si je nesrečni mladenič kasneje pohabil genitalije. Ko je bolnik dobil omenjeni napad, je bil star *osemnajst let*.

Za mojim lastnim jazom se v vsebini sanj najprej skriva moj prijatelj, s katerim je kritika tako grdo ravнала. »*Prizadevam si nekoliko pojasniti kronološke podatke.*« Knjiga mojega prijatelja namreč obravnava *kronološke podatke* o življenju, med drugim pa pokaže tudi to, da dolžina Goethejevega življenja predstavlja večkratnik števila dni, ki je za biologijo pomemben. Ta jaz pa je bil enačen s paralizikom: »*Vendar pa ne vem zagotovo, v katerem letu se trenutno nahajamo.*« Sanje so torej izražale, da se moj prijatelj vede kot paralizik, in v tem oziru so predstavljale množico nesmislov. Sanjske misli pa so se ironično glasile: »Seveda, *on* [moj prijatelj F.] je norec, tepec, *vi* [kritiki] pa ste genialni ljudje, ki znate bolje. Ali pa je morda ravno obratno?« Ta obrat je v vsebini sanj izdatno zastopan, npr. tako, da je Goethe napadel mladega moža, kar je absurdno, medtem ko bi zelo mlad mož še danes zlahka napadel velikega Goetheja.

Hočem reči, da sanj ne povzroči nič drugega kot egoistični vzgib.¹⁷ V resnici jaz v navedenih sanjah ne zastopa zgolj mojega prijatelja, temveč tudi mene. Z njim se identificiram, saj mi usoda njegovega odkritja predstavlja zgled za sprejetje mojih lastnih odkritij. Ko bom s svojo teorijo, ki v etiologiji psihonevrotičnih motenj izpostavlja

17. [Freud je to stališče kasneje omilil v dodatni opombi, ki jo je napisal leta 1925 in ki jo najdemo proti koncu V. poglavja *Interpretacije sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 259, op. 2).]

seksualnost (prim. namigovanje na kričanje osemnajstletnega bolnika »Narava! Narava!«), stopil pred javnost, bom bržkone naletel na isto kritiko; zato sem se že pripravil na to, da jim bom stopil nasproti z enako mero posmeha.

Če bomo sanjskim mislim še naprej sledili, bomo vedno znova naleteli le na posmeh in porog kot korelata nesmiselnosti manifestnih sanj. Znano je, da se je Goetheju ob najdbi počene ovčje lobanje na Lidu pri Benetkah porodila ideja o t. i. »vertebalni« teoriji lobanje. Moj prijatelj se hvali, da je v študentskih letih sprožil pobudo za odstavitve nekega starejšega profesorja, ki – čeprav je bil nekoč zelo pomemben (med drugim tudi za isto vejo komparativne anatomije) – v tistem času zaradi *senile dementia* ni bil več sposoben poučevati. Agitacija, ki jo je organiziral moj prijatelj, je pomagala odpraviti škodljivi sistem, po katerem za akademsko delovanje na nemških univerzah ni bilo postavljene nobene *starostne meje* – *starost namreč ne varuje pred neumnostjo*. – Sam sem imel čast, da sem v tukajšnji bolnišnici več let služil pod primarijem, ki je bil že zdavnaj *fosilen* in že desetletja notorično *slaboumen*, vendar je še vedno lahko opravljal svojo odgovorno funkcijo. Ob tem pomislim na označbo, ki temelji na odkritju na Lidu.¹⁸ Mlajši kolegi iz bolnišnice so v zvezi s tem moškimi prepesnili neko tedaj priljubljeno poulično popevko: »Das hat kein Goethe g'schrieben, das hat kein Schiller g'dicht...«¹⁹

VII

Našega premisleka o delu sanj še nismo zaključili. Poleg zgostitve, premestitve in slikovne obdelave psihičnega gradiva mu moramo pripisati še neko drugo dejavnost, čeprav njen prispevek ni razviden

18. [»Schafkopft« – dobesedno »ovčja glava« = »bedak«.]

19. [»Tega ni spisal Goethe, tega ni spenil Schiller.« – Tudi te sanje so obširneje prikazane v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 404 ff.).]

iz vsakih sanj. Tega vidika dela sanj ne bom izčrpno obravnaval, zato bom samo pripomnil, da si predstavo o njegovem bistvu najlažje izoblikujemo, če sprejmemo – najbrž neustrezno – predpostavko, da šele naknadno učinkuje na že oblikovano vsebino sanj. Potemtakem bi bila njegova funkcija v tem, da sestavne dele sanj razporedi tako, da se lahko vsaj približno povežejo v sklop, v kompozicijo sanj. S tem dobijo sanje neke vrste fasado (vendar ta njihove vsebine ne prekrije v celoti) in so hkrati podvržene prvi, preliminarni interpretaciji, ki jo podpirajo razni vrinki in rahle spremembe. Sicer pa je to obdelovanje vsebine sanj možno le, če ne poteka preveč natančno; poleg tega nam prinaša samo eklatantno nerazumevanje sanjskih misli in nič drugega. Preden se lotimo analize sanj, se moramo najprej otresti tega poskusa interpretacije.

Motiv za ta del dela sanj je še posebej jasen. Zadnjo predelavo sanj sproži ravno *oziranje na razumljivost*; to pa razkrije tudi izvor omenjene dejavnosti. Do vsebine sanj, ki jo ima pred sabo, se vede podobno kot naša normalna psihična dejavnost nasploh do kakršne koli vsebine zaznave, ki ji je predstavljena. Razume jo na osnovi nekaterih vnaprejšnjih predstav in jo, pod predpostavko, da je razumljiva, priredi že v trenutku, ko jo zazna; pri tem tvega njeno popačenje, kadar pa je ne more umestiti v noben poznan niz, se zares zaplete v najbolj neobičajne nespোরazume. Kot je znano, nismo sposobni opazovati niza nepoznanih znakov ali prisluhniti sosledju nepoznanih besed, ne da bi takoj popačili njihovo zaznavo z ozirom na razumljivost, z opiranjem na nekaj že znanega.

Sanje, ki so to predelavo izkusile s strani psihične dejavnosti, ki je povsem analogna budnemu mišljenju, lahko imenujemo »dobro sestavljene«. Pri ostalih sanjah je ta dejavnost povsem zatajila; napravljen ni bil niti poskus, da bi se vzpostavilo red in interpretacijo, in ker se, potem ko smo se zbudili, počutimo identične z zadnjim delom dela sanj, sodimo, da so sanje »čisto zmedene«. Vendar imajo z vidika analize sanje, ki so podobne neurejenemu kupu nepovezanih

delcev, isto vrednost kot sanje, ki so že bile lepo uglajene in prekrite s površino. V prvem primeru si prihranimo vsaj trud, da bi predelavo vsebine sanj zopet porušili.

Vendar bi bili v zmoti,²⁰ če v teh sanjskih fasadah ne bi hoteli videti nič drugega kot neke dvomne in precej samovoljne predelave vsebine sanj s strani zavestne instance našega duševnega življenja. Neredko se pri postavljanju sanjske fasade uporabi fantazije želje, ki se že nahajajo v sanjskih mislih in ki imajo isti značaj kot fantazije, ki jih poznamo iz budnega življenja in ki jih upravičeno imenujemo »sanjarjenje« [Tagträumen]²¹. Fantazije želje, ki jih analiza odkrije v nočnih sanjah, se pogosto izkažejo za ponovitve in predelave infantilnih scen; tako nam sanjska fasada v marsikaterih sanjah neposredno pokaže dejansko jedro sanj, ki je popačeno zaradi mešanja z drugačnim gradivom.

Delo sanj ne kaže nobenih drugih dejavnosti, razen teh štirih, ki so bile omenjene. Če se držimo definicije »dela sanj« kot postopka pretvarjanja sanjskih misli v vsebino sanj, potem moramo zatrditi, da delo sanj ni ustvarjalno, da ne proizvede nobene fantazije, ki bi bila značilna zanj, da ne razsoja in da ne sklepa; nima nobene druge funkcije, razen te, da gradivo zgošča, premešča in ga prilagodi slikovni obliki, k čemur je treba kot nestanovitni faktor dodati še zadnji delec interpretativne predelave. V vsebini sanj sicer najdemo marsikaj, kar bi najraje razglasili za izsledek neke druge, višje intelektualne zmogljivosti, vendar nam analiza vsakič prepričljivo pokaže, da *so se te intelektualne operacije pripetile že v sanjskih mislih in da jih je vsebina sanj samo prevzela*. Sklepanje v sanjah ni nič drugega kot ponovitev nekega sklepa v sanjskih mislih; če je bil sklep v sanje vključen brez sprememb, potem ni videti spotakljiv; če ga je delo sanj premestilo na neko drugo gradivo, potem postane

20. [Ta odstavek je bil dodan leta 1911.]

21. [Beseda dobesedno pomeni »dnevne sanje«.]

nesmiseln. Računanje v vsebini sanj ne pomeni nič drugega, kot to, da obstaja med sanjskimi mislimi nek izračun; medtem ko so te vsakič smiselne, lahko računanje v sanjah z zgostitvijo svojih faktorjev ali premestitvijo iste matematične operacije na drugo gradivo proizvede najbolj blazne rezultate. Niti govori, ki se znajdejo v vsebini sanj, niso na novo sestavljeni; izkaže se, da so mešanica izvajanih, slišanih ali prebranih govorov, ki so bili obnovljeni v sanjskih mislih in katerih besedilo je natančno reproducirano, medtem ko njihov povod povsem zanemarjajo in njihov pomen karseda grobo spremenijo.

Morda ne bo odveč, če bomo zadnje trditve podkrepili z nekaterimi primeri:

(I) Navajam sanje neke pacientke, ki so dobro sestavljene in ki zvenijo povsem nedolžno:

S svojo kuharico, ki nosi košaro, gre na tržnico. Ko nekaj zahteva od mesarja, ji ta reče: »Tega ne morete več dobiti« in ji ponudi nekaj drugega s pripombo: »Tudi to je dobro.« Odkloni in odide k branjevki, ki ji hoče prodati neko posebno zelenjavo, povezano v šope, a črne barve. Reče: »Tega ne poznam, tega ne bom vzela.«

Izjava »Tega ne morete več dobiti« izvira iz samega zdravljenja. Nekaj dni prej sem pacientki z istimi besedami pojasnil, da naj-zgodnejših otroških spominov »ne more več dobiti kot takih«, temveč so jih nadomestili »transferji« in sanje. Jaz sem bil torej mesar.

Drugi govor – »Tega ne poznam« – se je pripetil v povsem drugačnem kontekstu. Prejšnjega dne je svoji kuharici, ki se je sicer pojavila tudi v sanjah, grajajoče zaklicala: »Obnašajte se spodobno! Tega ne poznam!«, kar je bržkone pomenilo, da takšnega obnašanja ne odobrava in da ga ne dovoli. S premestitvijo je v vsebino sanj prišel manj pomemben del tega govora; v sanjskih mislih pa je svojo vlogo odigral samo drugi del govora, kajti delo sanj je spremenilo neko fantazijsko situacijo, v kateri sem jaz tisti, ki se do dame *vedem* na nek način nespodobno, do popolne nerazpoznavnosti in skrajne

neškodljivosti. Sama ta situacija, ki jo je pacientka pričakovala v svoji fantaziji, pa je bila zgolj ponovitev nekega dejanskega doživetja.²²

(II) Primer sanj, ki so na prvi pogled povsem brezpomenske in v katerih nastopajo števila. *Nekaj hoče plačati. Njena hčerka vzame iz njene denarnice 3 guldne in 65 krajcarjev, sanjavka pa ji reče: »Kaj pa delaš? Saj stane samo 21 krajcarjev.«*

Sanjavka je bila tujka in je dala svojo hčerko v nek dunajski vzgojni zavod. Zdravljenje pri meni je lahko nadaljevala le, dokler je hčerka ostala na Dunaju. Dan pred sanjami ji je predstojnica zavoda predlagala, naj ji hčerko pusti še za eno šolsko leto. V tem primeru bi lahko tudi svoje zdravljenje podaljšala za eno leto. Števila v sanjah dobijo pomen, če se spomnimo, da je čas denar. *»Time is money.«* Leto ima 365 dni, izraženo v krajcarjih: 365 krajcarjev ali 3 guldni in 65 krajcarjev. 21 krajcarjev je ustrezalo trem tednom, ki so ostali od dneva sanj do konca šolskega leta, s tem pa tudi do konca pacientkinega zdravljenja. Očitno so bile finančne okoliščine tiste, ki so omenjeno damo pripravile do tega, da je zavrnila predlog predstojnice, in ki so bile odgovorne za majhnost vsot, ki so nastopale v sanjah.²³

(III) Dama, ki je bila kljub svoji mladosti poročena že vrsto let, je prejela novico, da se je njena skoraj enako stara znanka, gdč. Elise L., zaročila. To je predstavljalo povod za sledeče sanje:

Z možem sedi v gledališču, ena stran parterja je povsem prazna. Mož ji pove, da sta hotela priti tudi Elise L. in njen zaročenec, vendar sta dobila samo slabe sedeže – tri za 1 gulden in 50 krajcarjev –, teh pa seveda nista mogla vzeti. Pomisli, da pravzaprav ne bi bilo nobene škode, če bi jih.

22. [Te sanje so natančneje prikazane v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 182-184).]

23. [Za te sanje prim. *Interpretacijo sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 383).]

Tu nas bo zanimal izvor števil iz gradiva sanjskih misli in preobrazbe, ki so jim bila podvržena. Od kod izvira 1 gulden in 50 krajcarjev? Iz nekega indiferentnega dogodka, ki se je pripetil prejšnji dan. Njeni svakinji je mož podaril 150 guldnov, ki jih je *hitro* zapravila z nakupom nakita. Pripomnimo, da je 150 guldnov *stokrat* več kot 1 gulden in 50 krajcarjev. Edina povezava s »trojko«, ki predstavlja število gledaliških vstopnic, je bila v tem, da je nevesta Elise L. točno *tri* mesece mlajša od sanjavke. Situacija v sanjah je bila ponovitev nekega manjšega pripetljaja, zaradi katerega jo je njen mož pogosto zbadal. Nekoč je zelo hitela, zato da bi še predčasno dobila karte za neko gledališko predstavo, ko pa je prišla v gledališče, je bila ena stran parterja skoraj prazna. Torej ji ne bi bilo treba *tako zelo* hiteti. Končno pa v sanjah ne gre spregledati *nesmisla*, da naj bi dve osebi zase vzeli tri vstopnice za gledališče.

Sedaj pa sanjske misli: »Bilo je *nesmiselno*, da sem se tako zgodaj poročila. *Ne bi mi bilo treba tako hiteti*. Iz primera Elise L. vidim, da bi še vedno lahko dobila moža, in sicer *stokrat* boljšega,« (zaklad) »če bi le počakala. Za ta denar« (ali doto) »bi si lahko kupila *tri* take može!«²⁴

VIII

Potem ko smo se v zgornji obrazložitvi seznanili z delom sanj, ga bomo bržkone hoteli razglasiti za docela poseben psihični proces, ki mu, kolikor vemo, ni enakega. Na delo sanj smo sedaj tako rekoč prenesli začudenje, ki ga je v nas običajno zbudil njegov produkt, sanje. Vendar je delo sanj v resnici samo prvi psihični proces, ki smo ga spoznali v celi vrsti podobnih procesov, na katere lahko

24. [Te sanje so spodaj (str. 28) ponovno omenjene. Freud o njih razpravlja v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 384), izčrpnije pa v svojih *Predavanjih za uvod v psihoanalizo* (1916-1917), zlasti v VII. in XIV. predavanju.]

zvedemo nastanek histeričnih simptomov, tesnobnih, prisilnih in blodnih idej. Zgostitev in predvsem premestitev sta značilnosti, ki tudi v ostalih procesih nikoli ne manjkata. Po drugi strani pa predelava v slikovno obliko ostaja značilna samo za delo sanj. Če to pojasnilo postavlja sanje v isto vrsto kot tvorbe, ki jih povzročijo psihična obolenja, potem bo za nas toliko bolj pomembno, da spoznamo bistvene pogoje tako tovrstnih procesov kot tvorjenja sanj. Najbrž bomo začudeni, ko bomo slišali, da k tem nepogrešljivim pogojem ne spadata niti spanec niti bolezen. Množica fenomenov iz vsakdanjega življenja zdravih oseb – pozabljanje, spodrsaljaji v govoru, spozabljanje in določena kategorija zmot – dolguje svoje poreklo psihičnemu mehanizmu, ki je analogen sanjam in ostalim členom te vrste.²⁵

Jedro problematike leži v premestitvi, tej daleč najbolj izraziti posebni zmogljivosti dela sanj. V nadaljnji poglobitvi v problematiko spoznamo, da je bistveni pogoj premestitve zgolj psihološki: je neke vrste *motivacija*. To motivacijo izsledimo, če upoštevamo določene izkušnje, ki jih pri analizi sanj ne moremo spregledati. Pri analizi primera sanj na straneh 101-102 sem moral prikaz sanjskih misli prekiniti, saj so bile med njimi, kot sem priznal, tudi takšne, ki jih tujcem raje zamolčim in ki jih lahko zadržim zase, ne da bi s tem resno okrnil pomembne ozire. K temu sem pripomnil, da ne bi bilo nobene koristi, če bi za prikaz njihove analize namesto svojih izbral katerekoli druge sanje: na takšne sanjske misli, ki bi jih bilo potrebno zamolčati, bi naletel pri *vsakih* sanjah z nejasno in zmedeno vsebino. Če pa bi analizo nadaljeval sam zase, brez ozira na ostale ljudi (ki jim nek tako osebni doživljaj, kot so moje sanje, sploh ne more biti namenjen), potem bi končno dospel do misli, ki bi me presenetile in ki jih doslej nisem poznal; vendar mi niso zgolj *tuje*, temveč tudi *neprijetne*, zaradi česar bi jih najraje energično zanikal, medtem ko mi jih veriženje misli, ki poteka med analizo, neizprosno vsiljuje.

25. [Prim. Freudovo delo *K psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901b).]

Tega splošno razširjenega stanja stvari ne morem razložiti drugače, kot da sprejemem, da so se te misli dejansko nahajale v mojem duševnem življenju in da so posedovale določeno količino psihične intenzitete ali energije, da pa so se nahajale v specifični psihološki situaciji, zaradi katere mi *niso mogle postati zavestne*. (To posebno stanje imenujem »potlačitev«.) Ne preostane nam torej nič drugega kot to, da sklenemo, da med temačnostjo vsebine sanj in stanjem potlačitve (nezmožnostjo za zavest) nekaterih sanjskih misli obstaja kavzalno razmerje in da morajo biti sanje nejasne, zato da ne izdajo prepovedanih sanjskih misli. Tako pridemo do pojma »popačenja sanj«, ki je rezultat dela sanj in ki služi svojemu namenu pretvarjanja [Verstellung], tj. prikrivanja.

Na vzorčnih sanjah, ki sem jih izbral za analizo, bom naredil poskus in se vprašal, katera misel je tista, ki se v teh sanjah uveljavi kot popačena in ki bi kot nepopačena v meni izzvala najostrejšo oporekanje. Spomnim se, da me je brezplačna vožnja s kočijo opomnila na zadnje potratne vožnje z nekim družinskim članom, da je bil rezultat interpretacije sanj »Želim si, da bi некоč izkusil ljubezen, ki me ne bo nič stala« in da sem v času pred temi sanjami za istega družinskega člana zapravil večjo vsoto denarja. V zvezi s tem se ne morem ubraniti misli, *da ta izdatek obžalujem*. Šele potem, ko pripoznam ta vzgib, postane smiselno, da si v sanjah želim ljubezen, zaradi katere mi ne bo treba imeti *nobenh* izdatkov. Kljub temu pa si lahko iskreno rečem, da pri odločitvi, da zapravim tisto vsoto, nisem omahoval niti za trenutek. Obžalovanja te odločitve – nasprotnega toka občutkov – se nisem zavedal. Drugo, veliko bolj odročno vprašanje je, seveda, iz *kakšnih* razlogov; odgovor, ki mi je znan, pa spada v drugačen kontekst.

Če analizi ne podvržem lastnih sanj, temveč sanje neke tuje osebe, ostane rezultat isti, motivi prepričanja pa se spremenijo. Če je sanjavec zdrava oseba, potem ga do pripoznanja potlačenih idej, ki so bile odkrite, ne morem pripraviti z nobenim drugim sredstvom, kot

da izpostavim kontekst sanjskih misli; vendar se temu pripoznanju utegne vseeno upirati. Če pa imam opravka z nevrotičnim bolnikom, recimo s histerikom, potem je sprejetje potlačene misli zanj nujno zaradi njene povezave z njegovimi bolezenskimi simptomi in zaradi izboljšanja, ki ga izkusi ob zamenjavi simptomov s potlačenimi idejami. V primeru pacientke, ki je imela sanje s tremi vstopnicami za 1 gulden in 50 krajcarjev, sanje, ki sem jih navedel nazadnje, mora analiza sklepati, da pacientka svojega moža podcenjuje (prim. njeno misel, da bi lahko dobila »stokrat boljšega«), da obžaluje, ker se je poročila z njim, in da bi ga rada nadomestila z drugim. Sama je seveda trdila, da svojega moža ljubi in da njeno čustveno življenje ničesar ne ve o tem podcenjevanju, vendar vsi njeni simptomi vodijo do iste rešitve kot njene sanje. In potem ko so bili njeni potlačeni spomini na določeno obdobje, v katerem tudi zavestno ni ljubila svojega moža, ponovno obujeni, so bili njeni simptomi razrešeni, njeno upiranje interpretaciji sanj pa je izginilo.

IX

Potem ko smo določili pojem potlačitve in povezali popačenje sanj s potlačenim psihičnim gradivom, lahko splošno izrazimo glavni izsledek, ki ga prinaša analiza sanj. O razumljivih in smiselnih sanjah smo izvedeli, da predstavljajo neprikrite izpolnitve želja, tj. da sanjska situacija v njihovem primeru prikaže kot izpolnjeno neko željo, ki je zavesti poznana, ki je ostala iz dnevnega življenja in ki je bržkone vredna interesa. Analiza nas je naučila nekaj povsem analognega o nejasnih in zmedenih sanjah: tudi tu sanjska situacija prikaže neko željo kot izpolnjeno – željo, ki vedno vznikne iz sanjskih misli, a ki je predstavljena v neki nerazpoznavni obliki in ki je lahko pojasnjena šele z zvajanjem v analizi. V tem primeru gre za željo, ki je bodisi sama potlačena in zavesti tuja ali pa je karseda tesno povezana s

potlačenimi mislimi in na njih temelji. Formula za takšne sanje se torej glasi: *so prikrite izpolnitve potlačenih želja*. Pri tem je zanimivo opazovati, da javno mnenje v tem, ko sanjam pripisuje, da vedno napovedujejo prihodnost, ohranja svoj prav. V resnici prihodnost, ki nam jo kažejo sanje, ni tista, ki se *bo* pripetila, temveč tista, za katero bi *radi*, da se pripeti. Ljudska duša se tu vede tako kot ponavadi: verjame to, kar si želi.

Glede na svoj odnos do izpolnitve želje se sanje delijo v tri kategorije. V prvo spadajo sanje, ki neprikrito izražajo neko nepotlačeno željo; to so sanje infantilnega tipa, ki so pri odraslih vedno redkejše. V drugem primeru gre za sanje, ki prikrito izražajo neko potlačeno željo; sem nedvomno spada velika večina vseh naših sanj in je za njihovo razumetje potrebna analiza. Tretjič pa je govora o sanjah, ki sicer izražajo neko potlačeno željo, vendar to počnejo brez prekrievanja ali pa slednje ni zadostno. Slednje redno spremlja tesnoba, ki jih prekinja. Tesnoba v njihovem primeru predstavlja nadomestilo za popačenje sanj; v sanjah druge kategorije pa je bila prihranjena samo zaradi dela sanj. Brez večjih težav lahko pokažemo, da je vsebina predstave, ki nam v sanjah zbujajo tesnobo, nekoč predstavljala željo in da je medtem že podlegla potlačitvi.

Obstajajo tudi jasne sanje z neprijetno vsebino, ki pa je v samih sanjah ne občutimo kot neprijetne. Iz tega razloga jih ne moremo prišteti k tesnobnim sanjam; so pa vedno služile kot dokaz, da sanje nimajo nikakršnega pomena in nobene psihične vrednosti. Analiza takšnih vzorčnih sanj bo pokazala, da gre v njihovem primeru za dobro prikrite izpolnitve potlačenih želja, torej za sanje iz druge kategorije; hkrati pa bo prikazala tudi odlično sposobnost dela premestitve za prikrivanje želja.

Neko dekle je sanjalo, da je pred seboj videlo sestrinega – tedaj že edinega še živečega – otroka mrtvega, in sicer v istih okoliščinah, v katerih je pred nekaj leti videlo truplo sestrinega *prvorojenca*. Ob tem ni občutilo nikakršne bolečine, se je pa seveda upiralo pojmovanju,

da naj bi ta situacija ustrezala njeni želji. Tega niti ni bilo potrebno domnevati. Toda ravno ob krsti prvega sestrinega otroka je dekle pred leti nazadnje videlo moškega, v katerega je bilo zaljubljeno, in se z njim tudi pogovarjalo; če bi umrl tudi drugi otrok, potem bi ona tega moškega zagotovo zopet srečala v sestrični hiši. Po tem srečanju je hrepenela, vendar se je svojemu čustvu upirala. Na dan sanj je kupila vstopnico za predavanje, ki naj bi ga imel taisti moški, ki ga je še vedno ljubila. Njene sanje so bile preproste sanje, ki izražajo nestrpnost in ki običajno nastopijo pred potovanjem, obiskom gledališke predstave ter podobnimi pričakovanimi užitki. A da bi ji to hrepenenje ostalo prikrito, je bila situacija premeščena na nek dogodek, ki ni bil primeren za zbujanje veselih občutkov, čeprav jih nekoč dejansko je. Opazimo tudi, da je bilo vedenje afektov v sanjah prilagojeno dejanski vsebini sanj, ki je stala v ozadju, in ne temu, kar je bilo potisnjeno v ospredje. Sanjska situacija je anticipirala dolgo pričakovano ponovno srečanje; bolečim občutkom ni nudila nobene podlage.²⁶

X

Filozofi doslej niso imeli nobene priložnosti, da bi se ukvarjali s psihologijo potlačitve. Nam je torej dovoljeno, da naredimo prvi korak k temu doslej še neznanemu stanju stvari in si tako oblikujemo nazorno predstavo o poteku tvorjenja sanj. Resda je vzorec, do katerega smo prišli – ne zgolj s proučevanjem sanj –, precej zapleten, vendar z enostavnejšim ne bomo prišli do konca. Naša predpostavka je, da v našem duševnem aparatu obstajata dve instanci, ki tvorita misli; druga od njiju razpolaga s prednostno pravico, ki ji omogoča, da imajo njeni proizvodi nemoten dostop do zavesti, medtem ko je dejavnost prve instance sama na sebi nezavedna, do zavesti pa lahko

26. [Te sanje so natančneje prikazane v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, *op. cit.*, str. 157 ff.).]

pride le prek druge instance. Na meji med obema instancama, kjer prva prehaja v drugo, obstaja cenzura, ki prepušča zgolj to, kar je zanj prijetno, vse ostalo pa zadrži. Po naši definiciji se to, kar cenzura zavrne, nahaja v stanju potlačitve. Pod določenimi pogoji – eden izmed njih je tudi stanje sna – se razmerje med silami teh dveh instanc spremeni na takšen način, da potlačeno ne more biti več povsem zadržano. V stanju sna se to bržkone zgodi zaradi popuščanja cenzure; tedaj tistemu, kar je bilo doslej potlačeno, uspe, da si utre pot do zavesti. Ker pa cenzura ni nikoli odpravljena, temveč samo znižana, se mora potlačeno gradivo sprijazniti s spremembami, ki bodo omilile njegove nespodobne poteze. To, kar v tem primeru postane zavestno, predstavlja kompromis med namerami prve in zahtevami druge instance. *Potlačitev – znižanje cenzure – kompromisna tvorba*, to predstavlja splošni vzorec za nastanek ne le sanj, temveč tudi številnih drugih psihopatoloških tvorb; prav tako lahko v obeh primerih opazimo, da tvorbo kompromisov spremljajo postopek zgostitve in premestitve ter uveljavljanje površnih asociacij, ki smo jih spoznali pri delu sanj.

Nobenega razloga ni, da bi prikrivali dejstvo, da je pri postavitvi naše razlage dela sanj sodelovalo nekaj, kar bi lahko opisali kot »demonični« element. Dobili smo vtis, da tvorba nejasnih sanj poteka tako, *kot da bi* oseba, ki je odvisna od nekoga drugega, hotela izjaviti nekaj, kar bi tej drugi osebi zvenelo neprijetno; izhajajoč iz te metafore smo zaobsegli pojem popačenja sanj in pojem cenzure ter skušali naš vtis prevesti v psihološko teorijo, ki resda zveni grobo, vendar je vsaj nazorna. Neglede na to, s čim nam bo nadaljnje razčiščevanje našega predmeta omogočilo identificirati prvo in drugo instanco, bomo pričakovali, da se bo potrdil vsaj en korelat naše predpostavke, namreč da druga instanca obvladuje dostop do zavesti in da lahko prvo instanco iz nje izključi.

Ko je stanje sna mimo, se cenzura hitro ponovno vzpostavi v vsej svoji veličini. Sedaj lahko vse, kar ji je bilo v času njene šibkosti

iztrgano, ponovno uniči. To, da pozaba sanj vsaj deloma terja takšno razlago, izhaja iz izkušnje, ki je bila že neštetokrat potrjena. Neredko se zgodi, da se med poročanjem o sanjah ali med njihovo analizo nek drobec vsebine sanj, za katerega smo mislili, da je pozabljen, zopet pojavi. Ta delec, ki je bil iztrgan iz pozabe, nam praviloma nudi najboljši in najbližji dostop do pomena sanj. To pa je najbrž tudi edini razlog, da je zapadel v pozabo, tj. v ponovni zator.

XI

Ko vsebino sanj dojamemo kot ponazoritev izpolnjene želje in ko njeno nejasnost zvedemo na spremembe v cenzuri potlačenega gradiva, potem tudi *funkcije* sanj ni več težko ugotoviti. V nenavadnem nasprotju s splošnimi trditvami, da sanje motijo spanec, moramo mi sanje pripoznati za *njegovega varuha*.

V primeru otroških sanj bi morala biti naša trditev brez težav sprejeta. Stanje sna ali psihična sprememba v snu – karkoli to že je – je posledica odločitve za spanec, ki je otroku bodisi vsiljena ali pa je sprejeta na podlagi občutkov utrujenosti; omogoča pa ga zgolj zadrževanje dražljajev, ki bi psihičnemu aparatu lahko postavili drugačne cilje od spanja. Sredstva, ki služijo za varovanje pred *zunanjimi* dražljaji, so nam dobro znana; toda katera sredstva imamo na razpolago za to, da lahko zadržujemo *notranje* duševne dražljaje, ki se upirajo zaspanosti? Opazujmo mater, ki uspava svojega otroka. Otrok neprestano izraža različne potrebe: hoče še en poljub, rad bi se še igral. Mati en del teh potreb zadovolji, drugi del pa preloži na naslednji dan z uporabo avtoritete. Očitno je, da vse želje in potrebe, ki se porajajo, inhibirajo zaspanost. Vsi poznamo vedro pripoved, ki jo je napisal Balduin Groller [znani avstrijski romanopisec iz devetnajstega stoletja], o porednem fantu, ki se je ponoči zbujal in kričal po spalnici: »Hočem nosoroga!« Otrok, ki je bolj priden, bi, namesto da kriči,

sanjal, da se igra z nosorogom. Ker sanjam, ki željo prikažejo kot izpolnjeno, med spanjem *verjamemo*, jo te lahko odpravijo in tako omogočijo spanec. Ne moremo zavrniti tega, da za podobe v sanjah velja takšno verovanje, saj so te odete v psihični videz zaznav; otroku pa še manjka sposobnost, ki jo bo pridobil kasneje, da halucinacije ali fantazije loči od realnosti.

Odrasel človek se je tega razlikovanja naučil; spoznal je tudi nekoristnost želenja, z nadaljnjimi vajami pa je dosegel, da lahko svoje težnje odlaša tako dolgo, dokler ne najdejo svoje zadovoljitve po dolgih ovinkih čez spremembe zunanjega sveta. Zaradi tega so pri odraslem človeku v snu zelo redke tudi izpolnitve želje po kratki psihični poti; da, lahko se celo zgodi, da do njih sploh ne pride in da vse, za kar mislimo, da je zgrajeno po zgledu otroških sanj, zahteva veliko bolj zapleteno rešitev. Po drugi strani pa je pri odraslem človeku – in to bržkone velja brez izjeme za vsakega zdravega posameznika – nastopila diferenciacija psihičnega gradiva, ki je otroku še manjkala. Oblikovala se je psihična instanca, ki, poučena z življenjskimi izkušnjami, z ljubosumno strogostjo ohranja gospodovalen in inhibirajoč vpliv na duševne vzgibe in ki je zaradi svoje drže do zavesti ter do samovoljnega gibanja opremljena z najučinkovitejšimi sredstvi psihične moči. Ta instanca je del vzgibov iz otroštva zatrla kot življenjsko nekoristne, vsakršno miselno gradivo, ki izhaja iz njih, pa se nahaja v stanju potlačitve.

Medtem ko se ta instanca, v kateri spoznamo naš normalni jaz, prilagaja želji po spancu, se zdi, da jo psiho-fiziološki pogoji sna prisilijo k temu, da zniža energijo, s katero čez dan običajno zadržuje potlačeno gradivo. Sámó to znižanje je sicer neškodljivo; potlačena vzdraženja otroške duše lahko še tako norijo, dostop do zavesti jim ostaja otežen, dostop do motilitete pa zaprt zaradi prav tega stanja sna. Vendar pa mora biti nevarnost, da bo spanec zaradi njih moten, odpravljena. Vsekakor pa moramo predpostaviti, da določena količina proste pozornosti opravlja delo čuvaja pred čutnimi dražljaji celo v

globokem snu in da lahko ta čuvaj prebujenje včasih prikaže kot bolj prikladno od nadaljevanja spanca. V nasprotnem primeru ne bi mogli pojasniti dejstva, da nas lahko čutni dražljaji določene *kvalitete* kadarkoli zbudijo. Kot je že zdavnaj poudaril fiziolog Burdach [1838, str. 486], se lahko mati npr. zbudi zaradi ječanja njenega otroka, mlinar zaradi tega, ker je obstal njegov mlin, večina ljudi pa če jih tiho pokličemo po imenu. Pozornost, ki stoji na straži, se posveti tudi notranjim dražljajem želje, ki izhajajo iz potlačenega gradiva, in skupaj z njimi tvori sanje, ki kot kompromis zadovoljijo obe instanci hkrati. Sanje vzpostavijo neke vrste psihično izpolnitev za željo, ki je bila potlačena (ali ki se je izoblikovala s pomočjo potlačenega gradiva), tako da jo prikažejo kot izpolnjeno; zadostijo pa tudi drugi instanci, tako da omogočijo nadaljevanje sna. Naš jaz se pri tem pogosto obnaša kot otrok; podobam v sanjah verjame, kot da bi hotel reči: »Ja, ja, prav imaš, samo pusti me spati.« Podcenjevanje, ki ga v budnosti gojimo do sanj in ki se sklicuje na njihov nejasen in navidezno nelogični značaj, najbrž ni nič drugega kot sodba našega spečega jaza o potlačenih vzgibih, sodba, ki se upravičeno opira na motorično nemoč teh motiteljev sna. Te podcenjevalne sodbe se od časa do časa zavemo tudi v snu. Če vsebina sanj v preveliki meri presega cenzuro, si mislimo: »Saj so samo sanje!« – in spimo dalje.

Temu pojmovanju ne nasprotuje niti dejstvo, da obstajajo tudi mejni primeri, v katerih sanje – kot se npr. dogaja pri tesnobnih sanjah – ne morejo več ohranjati svoje funkcije, varovati spanca pred prekinitvijo, in jo zato zamenjajo z drugo funkcijo, namreč spanec pravočasno prekiniti. Pri tem ravnajo podobno kot vesten nočni čuvaj, ki svojo dolžnost sprva opravlja tako, da kaljenje miru odpravi z namenom, da se meščani ne zbudijo; če pa se mu vzroki kaljenja zdijo zaskrbljujoči in če sam z njimi ne more opraviti, potem svojo dolžnost nadaljuje tako, da sam zbudi meščane.

Funkcija sanj kot čuvaja sna postane še posebej očitna, kadar občute speče osebe trči nek zunanji dražljaj. Splošno znano je, da čutni

dražljaji, ki so izzvani med stanjem sna, vplivajo na vsebino sanj; to dejstvo lahko dokažemo z eksperimentom, hkrati pa spada k redkim gotovim (vendar zelo precenjenim) ugotovitvam zdravniškega raziskovanja sanj. Vendar pa se te ugotovitve drži neka uganka, ki se je doslej izkazala za nerešljivo. Namreč, čutni dražljaj, s katerim eksperimentator deluje na spečo osebo, v sanjah ni pravilno zaznan; podvržen je eni od številnih možnih interpretacij, izbira je videti prepuščena samovoljni psihični determinaciji. Seveda pa samovoljna psihična determinacija ne obstaja. Speča oseba lahko na nek zunanji čutni dražljaj reagira na več načinov. Lahko se bodisi zbudi ali pa ji kljub temu uspe nadaljevati spanec. V drugem primeru se za odstranitev zunanjega dražljaja lahko posluži sanj, in sicer zopet na več načinov. Odpravi ga lahko npr. tako, da sanja neko situacijo, ki je z dražljajem popolnoma nezdržljiva. Tako je npr. ravnal nek speči mož, ki mu je spanec hotel kaliti boleč absces na *perineumu*. Sanjal je, da jezdi konja, za sedlo pa mu je služil vroč obkladek, ki naj bi mu blažil bolečino, in je tako premostil motnjo.²⁷ Ali pa je, kar je veliko pogostejši primer, zunanji dražljaj podvržen interpretaciji, ki ga umesti v kontekst neke potlačene želje, ki ravnokar preži na svojo izpolnitev; tako ga oropa njegove realnosti in ga obravnava kot del psihičnega gradiva. Tako je nekdo sanjal, da je napisal komedijo, ki je utelešala neko osnovno idejo; uprizorjena je bila v gledališču, prvo dejanje je bilo mimo in požela je blazen uspeh; aplavz je bil silovit... Sanjavcu je tu najbrž uspelo podaljšati spanec še preko motnje, kajti ko se je zbudil, hrupa ni več slišal, vendar je upravičeno sodil, da je nekdo najbrž iztepal preprogo ali posteljnino. Vsake sanje, ki nastopijo tik preden spečo osebo zbudi glasen hrup, so poskušale upravičiti pričakovani budilni dražljaj z drugačno razlago in tako še vsaj malce podaljšati spanec.

27. [Te sanje so v celoti prikazane v *Interpretaciji sanj* (slov. prevod, op. cit., str. 223).]

XII²⁸

Kdor podpira stališče, da je *cenzura* glavni motiv popačenja sanj, ne bo presenečen, ko bo iz rezultatov interpretacije sanj izvedel, da se večina sanj odraslih oseb v analizi zvede na *erotične želje*. Ta trditev ne meri na sanje z *neprikrito* seksualno vsebino, kakršne nedvomno poznajo vsi sanjavci iz lastnih izkušenj in ki jih običajno edine označimo za »seksualne sanje«. Tudi tovrstne sanje nudijo dovolj nenavadnega s svojo izbiro oseb, ki jih napravijo za seksualne objekte, z odpravo vseh omejitev, pri katerih sanjavec v budnosti ustavi svoje spolne potrebe, in s številnimi neobičajnimi podrobnostmi, ki opominjajo na tako imenovane »perverzije«. Vendar tudi veliko število drugih sanj, ki v svoji manifestni vsebini ne kažejo znakov erotičnosti, delo interpretacije v analizi razkrinka kot seksualne izpolnitve želja; po drugi strani pa lahko številne misli, ki so ostale od miselne dejavnosti budnega življenja kot »ostanki preteklega dne«, v sanjah pridejo do izraza samo s pomočjo potlačenih erotičnih želja.

Za razlago tega stanja stvari, ki sicer ni teoretsko postulirano, naj opozorimo, da ni bila nobena skupina nagonov podvržena tako daljnosežnemu zatoru zaradi zahtev kulturne vzgoje kot ravno seksualni nagoni; vendar pa so pri večini ljudi seksualni nagoni tudi tisti, ki se znajo najprej odtegniti nadvladi najvišjih duševnih instanc. Odkar smo se seznanili z infantilno seksualnostjo, ki je v svojem izražanju pogosto neopazna, redno spregledana in napačno razumljena, lahko upravičeno rečemo, da je skoraj vsak kulturni človek na neki točki ohranil infantilno obliko seksualnega življenja. Tako lahko razumemo, zakaj se potlačene infantilne seksualne želje izkažejo za najpogostejše in najmočnejše nagonске sile za tvorbo sanj.²⁹

28. [Ves ta razdelek je bil dodan leta 1911.]

29. Prim. moje *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995 (1905d).

Obstaja en sam način, kako lahko sanjam, ki izražajo erotične želje, uspe, da so v svoji manifestni vsebini videti nedolžno asekualne. Gradivo seksualnih predstav ne sme biti predstavljeno kot takšno, temveč ga morajo v vsebini sanj nadomestiti aluzije, namigovanja in podobni načini indirektnega prikazovanja; vendar mora biti za razliko od ostalih oblik indirektnega prikazovanja tisto, ki je uporabljeno v sanjah, odtegnjeno vsakršnemu neposrednemu razumevanju. Navadili smo se, da izrazna sredstva, ki tem pogojem ustrezajo, imenujemo »simbole« stvari, ki jih predstavljajo. Le-tem posvečamo poseben interes, odkar smo opazili, da se sanjavci, ki govorijo isti jezik, poslužujejo istih simbolov in da v nekaterih primerih raba istih simbolov celo presega določeno jezikovno skupnost. Ker sanjavci ne poznajo pomena simbolov, ki jih uporabljajo, ostaja zaenkrat nerazumljivo, od kod izvira povezava med simboli in tem, kar ti nadomeščajo in označujejo. Vendar samo dejstvo ostaja nedvomno in je pomembno za samo tehniko interpretacije sanj, kajti s pomočjo poznavanja simbolike sanj lahko razumemo smisel posameznih elementov njihove vsebine, njihovih posameznih delov, v nekaterih primerih pa že kar celotnih sanj, ne da bi morali sanjavca spraševati po njegovih asociacijah.³⁰ S tem se približujemo slavnemu idealu tolmačenja sanj, po drugi strani pa se vračamo k tehniki interpretacije, ki so jo uporabljala stara ljudstva, pri katerih je bila interpretacija sanj identična z interpretiranjem s pomočjo simbolov.

Čeprav študij sanjskih simbolov še zdaleč ni zaključen, lahko že sedaj z gotovostjo zastopamo vrsto splošnih trditev in posebnih podatkov o njih. Obstajajo simboli, ki jih lahko skoraj vedno enoznačno prevedemo: tako cesar in cesarica (kralj in kraljica) predstavljata starše, sobe predstavljajo ženske,³¹ njihovi vhodi in izhodi pa telesne odprtine. Največje število sanjskih simbolov služi za prikazovanje

30. [Prim. oceno, ki se nahaja tri odstavke kasneje.]

31. Prim. »*Frauenzimmer*«. [To dobesedno pomeni »soba za ženske«, vendar pa v nemščini ta beseda služi kot slabšalna oznaka za »žensko«.]

oseb, telesnih delov in delovanja, pri katerem je poudarek na eroti-
 tičnem interesu; zlasti genitalije lahko predstavlja množica simbolov,
 ki so pogosto zelo presenetljivi, za njihovo simbolno oznako pa
 služijo tudi najrazličnejši predmeti. Ostro orožje, dolgi in togi objekti
 kot drevesna debla in palice zastopajo moške genitalije, medtem ko
 omare, škatle, vozila in peči zastopajo maternico. V takšnih primerih
 nam je *tertium comparationis*, skupni element teh nadomestitev, brez
 nadaljnjega razumljiv; vendar pa obstajajo tudi takšni simboli, pri
 katerih skupne povezave ni tako lahko razumeti. Simboli, kot so
 stopnišče ali vzpenjanje po stopnicah za spolno občevanje, kravata
 za moški ud in les za ženska spolovila, izzivajo naše neverovanje,
 dokler ne dobimo vpogleda v simbolno razmerje po drugih možnih
 poteh. Poleg tega je cela množica sanjskih simbolov biseksualnih,
 ki se lahko glede na kontekst nanašajo bodisi na moške bodisi na
 ženske genitalije.

Nekateri simboli so univerzalno razširjeni in jih lahko najdemo
 pri vseh sanjavcih, ki pripadajo skupnemu jezikovnemu ali kultur-
 nemu krogu; obstajajo pa tudi takšni simboli, ki nastopajo samo
 omejeno ter individualno in ki jih je posameznik oblikoval iz lastnega
 predstavnega gradiva. Med prvimi razlikujemo tiste, katerih pravico
 do zastopanja seksualnih predstav neposredno upravičuje sama jezi-
 kovna raba (npr. tisti simboli, ki izhajajo iz poljedelstva; prim. »raz-
 plojevanje« ali »seme«), in ostale, katerih zveza s seksualnimi pred-
 stavami očitno sega vse do najzgodnejših časov in do najtemnejših
 globin našega oblikovanja pojmov. Sila, ki tvori simbole, se tudi v
 sedanjosti še ni izčrpala za nobeno od obeh vrst simbolov, ki sem jih
 razložil na začetku tega odstavka. Opazimo lahko, da so novejši izumi
 (kot npr. zrakoplov) nemudoma povzdignjeni v univerzalno veljavne
 seksualne simbole.

Sicer pa bi bilo napak pričakovati, da nas bo še temeljitejše pozna-
 vanje simbolike sanj (»govorice sanj«) napravilo neodvisne od spraše-
 vanja sanjavcev po domislekih, ki se jim porajajo ob njihovih sanjah,

in da se bomo tako popolnoma povrnili k starodavni tehniki interpretacije sanj. Tudi če odmislimo individualne simbole in nihanja v rabi univerzalnih, ne moremo biti nikoli povsem prepričani, ali moramo nek element iz vsebine sanj interpretirati simbolno ali v njegovem pravem pomenu, lahko pa smo povsem gotovi, da *celotne* vsebine sanj ne gre interpretirati simbolno. Poznavanje simbolike sanj nam bo vedno zgolj posredovalo prevod posameznih delov vsebine sanj in ne bo odpravilo nujnosti uporabe tehničnih pravil, ki sem jih podal zgoraj. Kot najdragocenejši pripomoček interpretacije pa se bo izkazalo prav tam, kjer bodo sanjavčevi domisleki zatajili ali pa ne bodo zadoščali.

Simbolika sanj se izkaže za nepogrešljivo tudi pri razumevanju tako imenovanih »tipičnih« sanj, ki so skupne vsem ljudem, in »periodičnih« sanj pri posameznikih.

Če je moja presoja simbolnega izražanja sanj v tem kratkem prikazu izpadla nepopolna, potem lahko svojo površnost upravičim z napotkom na enega od najpomembnejših uvidov, ki jih posedujemo o tem predmetu. Simbolika sanj daleč presega same sanje: ne pripada izključno njim, temveč na enak način obvladuje tudi prikazovanje, ki ga najdemo v pravljičah, mitih, legendah, šalah in folklori. Omogoča nam, da zasledimo tesne povezave med sanjami in naštetimi produkcijami. Vendar si ne smemo misliti, da je simbolika sanj plod dela sanj; po vsej verjetnosti je posebnost naših nezavednih misli, ki delu sanj dajejo gradivo za zgostitev, premestitev in dramatizacijo.³²

32. Nadaljnje informacije o simboliki sanj lahko najdemo v delih zgodnjih avtorjev, ki obravnavajo interpretacijo sanj, npr. Artemidor iz Daldide in Scherner (1861), pa tudi v moji *Interpretaciji sanj* (1900a) [VI. poglavje, razdelek E], v mitoloških študijah psihoanalitične šole ter v nekaterih tekstih W. Stekela (npr. 1911). [Prim. tudi X. Predavanje (»Simbolika sanj«) v Freudovih *Predavanjih za uvod v psihoanalizo* (1916-1917).]

XIII

Ne trdim, da sem na tem mestu osvetlil vse probleme, ki zadevajo sanje, niti tega, da sem prepričljivo razrešil tiste, ki sem jih obravnaval. Tiste, ki jih zanima celoten obseg literature o sanjah, naj napotim na delo, ki ga je napisal Sante de Sanctis (*I sogni*, 1899); kdor pa išče nadrobnejšo utemeljitev pojmovanja sanj, ki sem ga prikazal, naj se obrne na moje delo *Interpretacija sanj*, 1900.³³ Preostane mi le še to, da nakažem smer, v katero velja zasledovati moje eksplikacije o delu sanj.

Če sem kot nalogo interpretacije sanj postavil nadomestitev sanj z latentnimi sanjskimi mislimi, torej rešitev tega, kar je delo sanj zapletlo, potem sem po eni strani načel vrsto novih psiholoških problemov, ki se nanašajo tako na sam mehanizem dela sanj kot na naravo in pogoje tega, kar imenujemo potlačitev; po drugi strani pa sem zagovarjal eksistenco sanjskih misli – zelo bogatega gradiva psihičnih tvorb najvišje stopnje, ki ima vsa znamenja normalnega intelektualnega delovanja; toda to gradivo je zavesti odtegnjeno, dokler se ne pojavi v popačeni obliki v vsebini sanj. Primoran sem, da takšne misli predpostavim pri vseh ljudeh, saj so skoraj vsi, vključno s tistimi najbolj normalnimi, sposobni sanjati. Na nezavedno gradivo sanjskih misli ter na njegov odnos do zavesti in potlačitve se navezujejo nadaljnja vprašanja, ki so za psihologijo zelo pomembna in katerih rešitev moramo bržkone odlagati, dokler analiza ne bo razgrnila geneze drugih psihopatoloških tvorb, kot so histerični simptomi in prisilne ideje.

Prevedel Samo Tomšič.

33. [Prim. tudi enajst predavanj na temo sanje, ki so vključena v II. del Freudovih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917).]

ANTINOMIČNOST PRI KANTU

Poglavje o antinomiji zaseda privilegirano mesto v genezi in strukturi *Kritike čistega uma*.

Kanta so že od nekdaj fascinirala tista vprašanja, ob katerih so si filozofi prišli v navzkrižje in vsak s svoje strani z dobrimi argumenti dokazovali, da se nasprotnik moti. V svojem prvem objavljenem delu iz leta 1746 si je za temo izbral pojem žive sile, o kateri so se kresala mnenja največjih mislecev tiste dobe. Deset let pozneje izda spis o fizični monadologiji, v kateri poskuša uskladiti pojmovanji prostora v (leibnizovski) metafiziki in (newtonovski) matematiki. Obe disciplini zase upravičeno terjata absolutno gotovost, toda težava je v tem, da sta njuni konceptiji diametralno nasprotni.

»Toda kako je vendar v tej zadevi moč pomiriti metafiziko z geometrijo, ko pa se zdi, da je lažje vpreči krilatega leva skupaj s konji kakor transcendentalno filozofijo z metafiziko. Kajti medtem ko prva trdovratno zanika, da bi bil prostor deljiv v neskončno, ta s svojo običajno gotovostjo zatrjuje, da je.«¹

In ko leta 1770 napiše disertacijo *O formi in temeljih senzibilnega in inteligibilnega sveta*, v kateri prvič razvije osnutke tistega, kar bo pozneje zaslovelo pod imenom transcendentalnega idealizma, skupaj z novo teorijo prostora in časa, lahko arhitekturno težišče spisa še enkrat najdemo v zaključnem razdelku, kjer obravnava tiste metafizične zmote, ki izhajajo iz neupoštevanja distinkcije med čutnim in intelektualnim spoznanjem.

1. *Monadologia physica*, TWA, II, str. 518.

Skozi celotno predkritično obdobje se Kant vedno znova postavlja za razsodnika, ki rešuje spore med Leibnizom in Newtonom ali med Wolffom in Crusijem. Posebnost njegove obravnave je, da teh sporov nima za posledico naključnih zmot, temveč si prizadeva najti notranjo logiko, ki je tako rekoč po nujnosti vodila vsakega. Natančneje, njegova posebnost je, da je samo zmoto obravnaval kot resen filozofski problem.

»Ne filozofiramo, če poskušamo zgolj pokazati, da je nekaj norost, prevara razuma, temveč moramo tudi ugotoviti, kako je bila takšna prevara možna.«²

Zmota je pojav, ki ga s stališča razuma strogo vzeto ne bi smelo biti. Kakor se nobena sila v naravi ne odmika od zakonov svojega delovanja, tako bi moral tudi razum kot zmožnost resničnega spoznanja izhajajoč iz resničnih premis izpeljevati zgolj resnične nasledke.³ Da bi pojasnili možnost zmote, se zato ne moremo omejiti zgolj na šibkost duha. Navesti moramo *pozitivne razloge*, ki zmoto šele naredijo možno; prikazati je treba *mehanizem zmote*, po katerem je bila zmota ne samo naključje, ki ga v naravi tako ali tako ni, temveč nasledek pozitivno delujočih vzrokov. Šele tedaj bomo dobili v roke ključ za rešitev tistega, kar se kaže kot zmotno, in šele tedaj bomo lahko dokončno prepričani o resničnosti svojega stališča, ki razglaša nekaj za zmoto.

Zaradi pozornosti, ki jo je Kant posvečal metafizičnim sporom, in zaradi vloge, ki ga je imelo vprašanje zmote kot *naravne zmote*, se lahko v tem primeru bolj kot sicer zanesemo na njegovo izjavo o povodih za kritično filozofijo iz pisma Garveju:

2. Refl. 3706 (1760-64), Ak. A., XVII, str. 242.

3. Cf. npr. *Logik*, TWA, VI, str. 480: »Kako je resnica možna: – tega ni težko uvideti, ker tu razum deluje v skladu s svojimi bistvenimi zakoni. Kako pa je možna zmota v formalnem pomenu besede, tj. kako je možna razumu nasprotna forma mišljenja: to je težko dojeti, kakor nasploh ni mogoče dojeti, kako se lahko kaka moč odmakne od lastnih bistvenih zakonov.« – Enako tudi *KrV*, B 350 A 293-294.

»Tista točka, iz katere sem izhajal, ni bila raziskava o obstoju Boga, nesmrtnosti itn., temveč antinomija čistega uma: 'Svet ima začetek –: svet nima začetka itn. do četrte: V človeku je svoboda, – proti: ni svobode, temveč je vse naravna nujnost'; ta je bila tisto, kar me je najprej zbudilo iz dogmatskega dremeža in prignalo do kritike uma samega, da bi odstranil škandal navideznega protislovja uma s samim seboj.«⁴

Prav navidezna antinomičnost človeškega uma, ki je po Kantu rezultat njegovega naravnega nagnjenja in se dogaja v skladu z neizogibnim videzom, je nato ob samem izidu *Kritike čistega uma* naletela na največji odmev. Ona je bila tista, ki je v duhu dobe proizvedla spoznanje, da je treba opustiti metafiziko v dosedanjem pomenu. V tem so si bile sodbe tako različnih avtorjev, kot so Mendelssohn, Jacobi, Reinhold in Hegel, edine. In ko so ti avtorji govorili npr. o »vseuničujočem Kantu« (Mendelssohn), o »popolnem prevratu vseh doslej znanih sistemov, teorij in predstav, ki mu po širini in globini ni enakega v zgodovini človeškega duha« (Reinhold) ali preprosto o »izginotju metafizike« (Hegel), so imeli v prvi vrsti v mislih poglavje o antinomiji.

Takšen sprejem niti ne preseneča, saj je Kant pripisal antinomiji posebno metodološko vlogo znotraj dialektike čistega uma. Tisto, kar je splošen rezultat preseganja meja možnega spoznanja, množstvo filozofskih šol in brezkraven spor med njimi, to pride v antinomičnem sporu do izraza v čisti obliki. Nasploh se zdi, da se njegov portret metafizike, ki ga izriše v uvodu, prilega samo antinomičnemu tipu metafizičnega spora. Kant tam govori o metafiziki kot o *bojišču*, na katerem se odvijajo navidezni spori, v katerih lahko vsak bojevnik premaga nasprotnika, kadar ima pravico do zadnjega udarca, vendar

4. Ch. Garveju, 21. september 1798, Ak. A., XII, str. 257-258. – To izjavo posredno podpira tudi pismo nekega Hartmanna, ki je Kanta obiskal na svoji poti v Mitau; iz njega je razvidno, da je Kant že zelo zgodaj podelil antinomiji pomembno mesto v prikazu kritične filozofije: »Ko boste delo enkrat končali, lahko, se mi zdi, filozofija pričakuje povsem drugačno podobo. Dali nam boste dokaz in protidokaz marsikaterega stavka; gradili boste in sesuli, kar ste zgradili, da bi dokazali, da doslej nismo izbrali poti, ki je bila najbolj naravna.« (G. D. Hartmann, 4. september 1774, Ak. A, X, str. 169.)

nobeden ni zmožen udarca prestreči.⁵ To, da lahko zmagajo vsi, obratni pa se ne more nihče, velja pač edino za antinomijo, v kateri je argumentacija apagogična. Poleg tega se edino tu zgodi, da um v skladu s svojo naravno logiko privede do *nasprotnih* stališč. Tako pri paralogizmih kakor pri idealu kot drugih dveh razdelkih transcendentalne dialektike je transcendentalni videz vedno le na eni strani: racionalno dušeslovje nas navaja zgolj k privzetju duše kot enostavne substance in naravna teologija zgolj k privzemu božjega obstoja. Kritika njune veljavnosti je toliko zunanja kritika, je kritika naravne metafizike s stališča transcendentalnega idealizma (če seveda ne gre za kako drugo metafizično stališče, ki ne le ni utemeljeno, temveč tudi ni naravno). Edino za racionalno kozmologijo pa spričo njene notranje navzkrižnosti velja, da sama terja razrešitev in s tem sama iz sebe poziva k nekemu višjemu filozofskemu stališču – pač ravno k transcendentalnemu idealizmu.

Zaradi takšnega razmerja je Kant v poglavju o antinomiji nazadnje videl tudi *posreden dokaz veljavnosti svoje filozofije*. Če se namreč izkaže, da brez privzetja transcendentalnega idealizma um nujno zaide v protislovje s samim seboj, da pa to protislovje odpade, če ga sprejmemo, potem iz tega nujno izhaja, da je transcendentalni idealizem pravilen, in sicer edino pravilen filozofski sistem.⁶ Če je transcendentalna dedukcija kategorij prvi popek transcendentalnega idealizma, je drugi popek antinomija.

5. Cf. npr. *KrV*, B XV; B 450-451 A 422-423. – Podobno *Fortschritte*, TWA, VI, str. 669: »Ta boj uma s samim seboj pa ima na sebi to posebnost, da si ga misli kot dvoboj, v katerem je, če napada on, gotov, da bo premagal nasprotnika, če se ta lahko brani, pa bo sam enako gotovo premagan. Z drugimi besedami: ne more se zanesti toliko na to, da bo dokazal svojo trditev, temveč da bo ovrget nasprotnikovo.« Na tem mestu se še enkrat pokaže, koliko Kant dolguje Rousseauju in njegovemu savojskemu vikarju; cf. J.-J. Rousseau, *Emile*, Flammarion, Pariz 1966, str. 347-348: »Filozofi, zmagoviti, kadar napadajo, so brez moči, kadar se branijo.«

6. Cf. npr. *KrV*, 534-535 A 506-507. Podobno tudi *Fortschritte*, TWA, VI, str. 627: »Antinomija čistega uma tako neizogibno pelje nazaj do tiste omejenosti našega spoznanja, in kar je bilo v analitiki pred tem dogmatsko dokazano, je tu v dialektiki neovrgljivo potrjeno skozi nekakšen eksperiment uma.«

Transcendentalni videz in antinomija

Prikaz antinomije čistega uma tvori drugi razdelek transcendentalne dialektike kot kritike metafizike. Da bi bila ta kritika sistematična, mora najprej pokazati, od kod metafizika; prikazati mora *mehanizem zmote*, ki um po naravni poti privede do privzetja nekih trditev, ki bi bile sicer preprosto absurdne. Toliko je kritika metafizike v prvem koraku predvsem *teorija produkcije metafizičnega videza*. Šele na tej podlagi lahko nato sledi kritika metafizike kot kritika *tega videza*.⁷

Sedež videza je po Kantu v umu, in sicer v ekstenziji naravne, tj. izkustvene rabe uma. Pri razliki med umom in razumom, ki je pozneje igrala tako pomembno vlogo pri pokantovskih filozofih, je treba opozoriti, da med njima vsaj pri Kantu vlada neka bazična kontinuiteta. Um je sicer res zmožnost sklepanja, za razliko od razuma, ki je zmožnost sojenja, in um sicer res ni vezan na izkustvene danosti tako kot razum; kljub temu pa oba delujeta po istih splošnih zakonih mišljenja, tako da je mogoče oba označiti z enim samim imenom, naj bo to um ali razum.

Razlika med razumom in umom je tako najprej zgolj v tem, da zasedata različni mesti v izgradnji izkustva. Medtem ko je naloga razuma proizvesti enotnost pojma na podlagi čutno danega raznoterja, ima um za izhodišče to enotnost empiričnega pojma samo in poskuša iz nje narediti neko *višjo enotnost*. Ta višja enotnost se v grobem nanaša na subsumpcijo različnih posamičnih pojmov pod višje rodove ali na zvedbo posamičnih zakonov na kak bolj temeljni zakon ipd. Enotnost uma skratka meri na vzpostavitev povezanega sistema znotraj izkustvenega sveta, v katerem vsak posamični pojav načeloma

7. To splošno metodološko vodilo velja tudi v posebnih primerih aplikacije. Na vseh treh specialnih področjih metafizike Kant najprej pokaže, kako metafizični videz deluje v *teh specifičnih pogojih*, in nato razvije kritiko metafizike, ki se ravna po tako določenem mehanizmu videza.

nastopa kot primerek nekega bolj splošnega pravila, iz katerega bi se ga dalo potemtakem v obratni smeri tudi izpeljati.⁸

Če sta torej razum in um v osnovi ista zmožnost, če um ni niti nadaljevanje razuma z drugimi sredstvi, temveč nadaljevanje razuma z istimi sredstvi, pa se v naslednjem koraku vendarle pokaže neka specifična razlika. Ker um navaja pogoje k dani enotnosti razuma in teži k vzpostavitvi poenotenega sistema, bi svojo nalogo dovršil šele v točki, ko mu ne bi bilo treba iskati več nobenega višjega pogoja. Svojo zadovoljitev bi dokončno našel šele v nepogojenem. V tem smislu je ideja uma ena sama, je ideja nepogojenega. Toda ker je vse, kar nam je lahko dano v izkustvu, že na podlagi strukturnih razlogov samega spoznavnega procesa vedno pogojeno, um svoje naloge ne more opraviti. Naj se v iskanju višjih pogojev dvigne še tako visoko, vedno bo ostal pri zgolj relativno nepogojenem. Tako se um znajde v protislovnem položaju, saj so njegove zahteve v nasprotju z njegovimi zmožnostmi.

»Človeški um ima posebno usodo v eni zvrsti svojih spoznanj: da je obremenjen z vprašanji, ki jih ne more zavrniti, saj so mu zadana s samo naravo uma, na katera pa tudi ne more odgovoriti, saj presegajo vso zmožnost človeškega uma.«⁹

Zaradi notranje napetosti je um pravzaprav nenehno na preizkušnji, da bi svojo nalogo privzel kot dovršeno. Ta napačni sklep je toliko lažji, ker um v svojem postopanju za razliko od razuma ni vezan na danosti čutov, ki bi samodejno omejevale doseg njegovih sklepov. Ker je torej po eni strani vanj vgrajena težnja po univerzalizaciji in

8 Cf. *KrV*, B 359 A 302: »Če je razum zmožnost enotnosti pojavov preko pravil, je um zmožnost enotnosti razumskih pravil pod principi. Um torej nikoli ne meri naravnost na izkustvo ali na kak predmet, temveč na razum, da bi njegovim raznoterim spoznanjem a priori dal enotnost skozi pojme, ki se lahko imenuje umska enotnost in je povsem druge vrste, kot jo lahko doseže razum.«

9. *KrV*, A VII.

ker je po drugi strani povezava z izkustvom kot možnim korektivom že pretrgana, je um inherentno nagnjen k nelegitimnim posplošitvam.

Že ta situacija je dovolj skrajna, saj je um tako prikazan kot zmožnost, ki je *po naravi v protislovju s samo seboj*. Naložena mu je neka naloga, ki je naravna in toliko nujna, hkrati pa je ta naloga neizvedljiva in toliko nemožna. Kljub temu pa v tem notranjem neskladju še ne smemo videti izvora tistega videza, iz katerega izhaja metafizika. Pojasni nam zgolj materialno plat možnosti zmote, vendar iz nje še nikakor ne izhaja *neizbežnost* te zmote. Če bi bilo to vse, potem bi bilo umu dovolj predpisati previdnostno pravilo, da svojih univerzalizacij ne sme razširiti onstran meja možnega izkustva.

Prava težava je nasprotno v tem, da je *zahteva uma po absolutni enotnosti spoznanja tudi sama absolutna*. Vloga umske enotnosti namreč ni zgolj v tem, da bi nastopala kot nedosegljivi ideal na koncu poti, kot točka onstran razuma, temveč je *um na delu že sredi samega razuma*. Maksima uma, ki gre z roko v roki z idejo absolutno nepogojenega, se v zadnji instanci glasi, da je svet za nas spoznaven, torej da med različnimi pojavi v naravi obstaja tako velika podobnost, da jih lahko zajamemo s končnimi zmožnostmi svojega razuma. Ta maksima je zgolj hipoteza, ki je strogo vzeto neutemeljena. Kajti čeprav že iz apriornih razlogov vemo, da je svet zakonit (kot je pokazala transcendentalna analitika s svojo dedukcijo kategorij), bi se vendarle lahko zgodilo, da bi bili ti zakoni tako heterogeni, da mi ne bi mogli najti nobene pravilnosti. Vsaj za nas bi bil torej svet še naprej lahko popolnoma kaotičen, tako da ne bi mogli oblikovati *niti enega samega empiričnega pojma*. To pa bi pomenilo, da nazadnje *ne bi imeli niti razuma* kot zmožnosti pojmov, ki bi tedaj kot nam neznana zmožnost za vedno ostal v globini naše duše.¹⁰ Zato je za samo možnost rabe razuma potrebno sprejeti načelo uma, da je svet enoten sistem.

10. Cf. *KrV*, B 681 A 653 (poudarek naš): »Če bi bila med pojavi, ki se nam kažejo, tako velika različnost, ne bom rekel po formi (kajti po tem bi si lahko bili podobni), temveč po vsebini, tj. po raznoterosti obstoječih bitij, da niti najostrejši človeški

Šele s tem pridemo do pravega paradoksa. Ne samo, da je um zmožnost, ki po svoji naravi sega preko same sebe: ta lastnost uma je nekaj, kar je *bistveno za samo rabo razuma*. Če bi rabo višjih spoznavnih zmožnosti omejili zgolj na to, kar je neposredno dano na ravni čutnosti; če torej ne bi obstajala neka funkcija seganja preko samega sebe, – potem niti izkustva ne bi bilo. Zato je um ne samo po lastni naravi, temveč tudi in predvsem za možnost izkustvene rabe samega razuma primoran obravnavati pojem nepogojenega kot dan. V tem je izvor transcendentalnosti videza, iz katerega se po naravi poraja metafizika in ki nas po Kantu vara še naprej tudi po tistem, ko smo že razločno uvideli njegov temelj in s kritiko uma pokazali njegovo neveljavnost.¹¹

Transcendentalni videz v svoji radikalni dimenziji izhaja od tod, ker je *um s svojo dialektiko notranji samemu razumu*. Kantov nauk bi se na tej točki glasil, da je moment uma in s tem moment videza

razum z njihovo medsebojno primerjavo ne bi mogel ugotoviti niti najmanjše podobnosti (primer, ki se vsekakor da misliti), potem ... *ne bi bilo niti razuma*, ki se ukvarja le z rodovnimi pojmi. ... Po tem zakonu [rodov] je v raznoterju možnega izkustva nujno predpostavljena neka homogenost ..., ker brez nje *ne bi bili možni empirični pojmi, torej tudi ne izkustvo*.«

11. Kant obravnava *transcendentalni videz* kot paradokšno *sovpadanje logičnega in empiričnega videza*. Videz nasploh je materialni pogoj zmote, tisto, kar moramo predpostaviti, da bi pojasnili, kako je bila zmota možna. *Logični videz* je pogoj možnosti logične zmote, tj. napake znotraj sfere mišljenja. Njegova posebnost je, da sam od sebe izgine, brž ko ga odkrijemo kot takega. Če se npr. zmotimo v računanju in to zmoto opazimo, logični videz izpuhti v nič. *Empirični videz* je nasprotno pogoj možnosti zmote v zaznavanju in v zadnji konsekvenci izvira od tod, da čuti delujejo v skladu z lastnimi zakoni. Drugače kot logični je ta videz strogo vzeto neodpravljljiv, saj ima svoje *pozitivne*, od mišljenja neodvisne vzroke. Tudi če npr. ugotovimo, da je Sonce neznansko veliko nebesno telo, ki je zelo oddaljeno od nas, se nam bo še naprej kazalo kot majhna žareča krogla na razdalji 200 korakov. Transcendentalni videz kot presečišče obeh je najprej naraven in se ga razlaga ne dotakne; *deluje po mehanizmu empiričnega videza*. Toda po drugi strani podobno kot logični videz *nastopa na področju samega mišljenja*. Transcendentalni videz torej deluje kot nekakšna *čutnost znotraj samega razuma* oziroma uma, v tem je njegova radikalnost, je čutna dimenzija uma samega.

nujni pogoj, da bi se razum sploh lahko dokopal do izkustvenega spoznanja oziroma resnice.¹² Zato transcendentalna dialektika tudi ni zunanji dodatek k transcendentalni analitiki: skupaj z videzom bi izgubili tudi resnico. In zato nazadnje transcendentalna dialektika kot kritika metafizike ni naloga, ki bi jo bilo mogoče opraviti enkrat za vselej, npr. s Kantovo transcendentalno dialektiko: kajti kakor je skupaj s transcendentalnim videzom tudi metafizika večna in neukinljiva, tako je večna in neukinljiva naloga njene kritike.

Osnovno matrico dialektizacije uma je Kant sicer izpeljal iz njegove izkustvene rabe, v kateri um išče pogoje k danemu pogojenemu, pri čemer um privzame, da je skupaj s pogojenim dano tudi celotno zaporedje pogojev.¹³ Ker je sklepanje že po svoji formi relacija in ker naprej to sklepanje od pogojenega do totalitete njegovih pogojev lahko poteka v skladu s tremi različnimi tipi relacije, ki so podani v tabeli sodb, se je po Kantu do pojma nepogojenega mogoče dokopati na tri različne načine.

»Kolikor je vrst razmerij, ki si jih razum predstavlja s pomočjo kategorij, toliko bo tudi pojmov uma, in tako bo potrebno iskati 1) nekaj

12. Dejstvo, da um po naravi sega onstran razuma, Kantu omogoča zelo pomembno konsekvenco: iz njega izhaja, da področje onstran možnega spoznanja vendarle ni področje onstran uma. Nespoznavno ni več preprosto ne-umno, temveč um ohrani svojo jurisdikcijo tudi onstran možnega izkustva in nam s tem omogoča neko razmejitev znotraj same sfere subjektivnega prepričanja. Na eni strani meje so predmeti, ki sicer niso spoznavni, a so zato še naprej umni, medtem ko se na drugi strani nahajajo povsem arbitrarni izmisleki, ki so tako onstran spoznanja *kot tudi onstran uma*. Tako lahko Kant področje subjektivnega prepričanja na *Vernunftglauben*, ki ima *pozitivni temelj* v izkustveni rabi razuma in uma, ter na *Schwärmerei*, na zanesenjaštvo brez vsake podlage.

13. Cf. *KrV*, B 365 A 308: »Svojsko načelo uma nasploh (v logični [tj. legitimni, izkustveni] rabi) je: K pogojenemu spoznanju razuma najti tisto nepogojeno, s čimer bi bila enotnost spoznanja dovršena. Ta logična maksima pa lahko postane princip *čistega uma* le, če privzamemo: Če je pogojeno dano, potem je dano tudi celotno zaporedje drug drugemu podrejenih pogojev, ki je potemtakem samo nepogojeno.«

*nepogojenega kategorialne sinteze v nekem subjektu, 2) hipotetične sinteze členov nekega zaporedja, 3) disjunktivne sinteze delov v nekem sistemu.*¹⁴

Tako dobimo tri temeljne oblike pojma absolutno nepogojenega: dušo, svet in boga, ki so hkrati tudi temeljni pojmi treh posebnih metafizičnih disciplin: racionalne psihologije, racionalne kozmologije in naravne teologije.

Tu bomo obravnavali drugo vrsto sklepanja. Če odmislimo Kantova arhitektonska nagnjenja, je za to vrsto sklepa osrednji *pojem sveta*. Svet je bil v predkantovski metafiziki običajno opredeljen kot *celota, ki ni več del*, torej kot vseobsegajoča totaliteta bivajočega, in tudi Kant ga je še v Disertaciji pojmoval na ta način. Tu v Kritiki pa poudarja, da si moramo to celoto misliti ne zgolj kot agregat, temveč tako, da so sami členi *povezani med seboj kot drug drugemu podrejeni*. Razlog za ta dodatni pogoj se skriva v dejstvu, da mora Kant razmerje med členi celote sveta pojmovati kot razmerje pogojevanja, ki terjaja postopno naštevanje členov in tako edino omogoča aplikacijo ponovljivega hipotetičnega sklepanja. Nadrejeni členi so torej obravnavani kot pogoji, ki omogočajo bivanje (in posledično spoznanje) drugih členov, katerih pogoji so, in ki so sami zopet v odnosu pogojevanja do še višjih členov. Pri tem postavimo v izhodišče neko neposredno spoznanje, v katerem je dani element že zatrjen kot bivajoč, in v verigi pogojevanja z umom iščemo njegove pogoje. V osnovi je torej pojem sveta pojem, ki vsebuje celotno zaporedje pogojev danega elementa, ne glede na to, kako daleč navzgor je potrebno iti v tem naštevanju. Toliko ga lahko obravnavamo kot *idejo dovršitve postopne sinteze* tiste celote, katere del je dano spoznanje, torej kot idejo absolutne totalizacije pojavnega sveta glede na pogoje njegovega trenutnega stanja.

14. KrV, B 380 A 322-323.

Takšno, ne koordinirano, temveč subordinirano pojmovanje sveta ni brez svojih težav, saj npr. terjaja, da (materialni) prostor, ki obdaja neko telo, obravnavamo kot pogoj njegovega obstoja. Vendar naj zadošča, da je takšna obravnava možna. Celotna dialektika pojma sveta tedaj izhaja iz predpostavke, da moramo skupaj z obstojem minimalnega elementa sveta privzeti tudi obstoj vseh tistih členov, ki so pogoj njegovega obstoja. V tem svetu je tedaj po predpostavki vsekakor vsebovano tisto nepogojeno k danemu pogojenemu; vendar je težava v tem, da si lahko dovršitev pogojevanja predstavljamo na dva načina.

»To nepogojeno si lahko mislimo ali tako, da obstoji zgolj v celotnem zaporedju, v katerem bi bili torej vsi členi brez izjeme pogojeni in bi bila sploh nepogojena le njihova celota, in tedaj je regres neskončen; ali pa je tisto absolutno nepogojeno le neki del zaporedja, ki so mu drugi njegovi členi podrejeni, on sam pa ni pod nobenim drugim pogojem.«¹⁵

Ker ima um pred seboj dve alternativni poti, kako naj si misli nepogojeno k danemu pogojenemu, dva različna *zakona sklepanja*, ki naj jih aplicira na dani primer, se znajde v *navzkrižju zakonov*. V enem primeru vzame za nepogojeno prvi člen zaporedja, in tako dobimo tezo, v drugem primeru pa postavi za nepogojeno celotno neskončno vrsto pogojevanja, in tako dobimo antitezo. Antinomija je tu.

Iz tega prikaza geneze antinomičnosti neposredno izhaja, da je odločitev nujno pogojena z zunanji razlogi. Ker niti teza niti antiteza za svoj sklep nimata zadostnega logičnega razloga, ki bi dal prednost enemu pred drugim, odločitev nazadnje vedno pade na podlagi interesa: interes morale praviloma daje prednost tezi, interes znanosti antitezi. Prav tako nam prikaz geneze pojasni, da zaradi odsotnosti logičnih razlogov niti teza niti antiteza svojega stališča ne moreta utemeljiti na neposreden način. Kot edina pot jima ostane *apagogični dokaz*, v katerem dokazujeta, da je nasprotno stališče

15. KrV, B 445 A 417.

protislovno, in iz njegove neveljavnosti sklepata na pravilnost lastnega. Toda ker to lahko storita obe strani enako, in to po strogo apriorni poti uma, je končni rezultat predvsem manifestacija notranje protislovnosti uma samega.

Mi, ki smo se prej prebili skozi transcendentalno analitiko, seveda vemo, da sta oba sklepa enako napačna. Ker so pogoji možnega spoznanja obenem pogoji obstoja predmetov spoznanja, je pojem nepogojenega v svetu našega spoznanja strogo vzeto nemožen: ideja uma je že po definiciji pojem, ki mu v izkustvu ni mogoče najti ustreznega predmeta. Toliko bi se dalo navedeni škandal, ki grozi z evtanazijo uma, odpraviti s preprosto aplikacijo katarktičnih učinkov kritične filozofije. Vendar bi bila takšna neposredna kritika prekratka, ker ne bi upoštevala dejstva, da tudi ti sklepi izhajajo iz uma in imajo kot taki – ob neki skupni predpostavki – vso svojo veljavnost. Poleg tega pa takšni argumenti ne bi bili veljavni za dogmatika, saj ta ravno ne privzema stališča transcendentalnega idealizma.

Kant zato ob antinomiji tudi sam ubere *skeptično metodo*; natančneje, v prikazu antinomije uporabi tisti apagogični postopek, po katerem v svojem sporu posegata dogmatična nasprotnika, in njun skupni neuspeh prikaže kot argument za veljavnost lastnega filozofskega stališča.

Premisa takšnega sklepanja se glasi, da sta možna samo dva izključujoča se filozofska sistema, pač dogmatizem in transcendentalni idealizem. Čeprav je ta alternativa na prvi pogled morda preveč posplošujoča, jo je mogoče ob ustrezni definiciji dovolj jasno zamejiti. Transcendentalni idealizem se tedaj zvede na nauk, da je obstoj predmetov možnega spoznanja posredovan s pogoji možnega spoznanja, medtem ko dogmatizem nasprotno trdi, da predmeti spoznanja obstajajo neodvisno od našega spoznanja. Ob drugi predpostavki je, trdi Kant, antinomija neizbežna, saj so tedaj skupaj z minimalnim drobcem sveta nujno dani tudi vsi pogoji njegovega obstoja. Paradoksi neskončnosti in problemi dovršene sinteze v tem primeru odpadejo: svet tedaj vedno že obstaja takšen, kot pač je.

V skladu s tem Kant naprej tudi trdi, da so sklepi dogmatikov ob tej predpostavki povsem neovrgljivi, on sam da je porok njihove veljavnosti.¹⁶ Kant tudi mora zagovarjati to trditev, saj je le ob njej veljavno njegovo lastno sklepanje: le če se dogmatik zaplete v protislovje po imanentni nujnosti, lahko Kant na podlagi protislovnosti dogmatičnega stališča potegne zaključek, da je transcendentalni idealizem, v katerem tega protislovja ni, resničen.

Kantova posredna obravnava posrednega sklepanja dogmatikov nas tako skoraj samodejno poziva, da tudi samega Kanta beremo na ta skeptični način. V prvem koraku si bomo torej pogledali, kako po Kantovem mnenju poteka antinomični spor med dogmatiki, nato pa bomo na podlagi Kantove obravnave poskušali ugotoviti, kakšne implikacije ima to za sam transcendentalni idealizem. Igrali bomo torej Kantovo igro, vendar ne s Kantovimi nameni. Igrali bomo po njegovih pravilih, da bi ugotovili, ali se jih Kant drži. To pravilo je nazadnje eno samo: *Ne smemo že vnaprej privzeti pravilnosti transcendentalnega idealizma*. Glede na gornjo opredelitev to pomeni, da moramo stvari sveta obravnavati kot reči, ki so v svojem obstoju in določnosti neodvisne od subjekta. Igrati Kantovo igro pomeni skratka igrati po pravilih dogmatika.

Od štirih antinomičnih sporov si bomo v skladu s to metodo podrobneje ogledali prvi dve, t. i. matematični antinomiji.¹⁷

16. Cf. *KrV*, B 458 A 430: »Pri teh drug drugemu oporekajočim argumentom nisem iskal slepila, da bi morda (kot pravimo) podal advokatski dokaz, ki neprevidnost nasprotnika obrača sebi v prid in se rad sklicuje na kak nepravilno razumljen zakon, da bi lahko svoje nezakonite zahteve gradil na njegovi ovržbi. Vsak od teh dokazov je izpeljan iz narave stvari in ne izkorišča prednosti, ki bi nam jih lahko dajali napačni sklepi dogmatikov z obeh strani.« – Enako tudi *Prolegomena*, § 52, TWA, V, str. 212: »Sam sem porok za pravilnost vseh teh dokazov.«

17. Kant se sicer tudi pri konkretizaciji antinomije opira na tabelo sodb. Model hipotetičnega sklepanja po modelu sveta naj bi bilo mogoče aplicirati v štirih podrobnejših primerih, od katerih vsak ustreza po eni rubriki v tabeli sodb oziroma kategorij: kvantiteti, kvaliteti, relaciji in modalnosti. Tako dobimo štiri kozmološke

Prikaz prve antinomije

Prva antinomija se navezuje na ekstenzivno celoto pojavov, natančneje na vprašanje, ali je materialni svet po prostoru in času zamejen ali ne, končen ali neskončen. Teza se glasi:

»Svet ima začetek v času, in je tudi po prostoru zajet v meje.«¹⁸

Sama teza je sestavljena iz dveh delov, od katerih se prvi nanaša na čas in drugi na prostor. Ta dvojnost se nato odraža tudi v Kantovem dokazovanju, saj argument za prostorsko zamejenost v celoti parazitira na zamejenosti časa, ki je bila po predpostavki že dokazana v prvem delu. Tudi zato se bomo v prikazu omejili zgolj na časovni del teze.¹⁹ Dokaz se glasi takole:

»Kajti vzemimo, da svet po času nima začetka: tedaj je do vsakega danega trenutka pretekla cela večnost, in potemtakem je preteklo

ideje: »1. absolutno dovršenost *sestavitve* dane celote vseh pojavov, 2. absolutno dovršenost *delitve* neke dane celote v pojavu, 3. absolutno dovršenost *nastanka* nekega pojava nasploh, 4. absolutno dovršenost *odvisnosti obstoja* spremenljivega v pojavu.« (KrV, B 443 A 415.) Štiri kozmološke ideje dajo v skladu s splošnim postopkom štiri antinomične spore, od katerih prva dva Kant imenuje *matematična* in druga dva *dinamična*. Razlika naj bi bila v tem, da so členi zaporedja v prvih dveh primerih homogeni, medtem ko so v drugih dveh heterogeni, tj. nanašajo se na nekaj drugega, kar je tedaj, sklepa Kant, lahko tudi nekaj iz druge sfere bivajočega. Razložek pride do izraza zlasti pri načinu razrešitve antinomičnih sporov.

18. KrV, B 454 A 426.

19. Poleg tega je za veljavnost prenosa argumenta glede časa na prostor že treba privzeti pravilnost transcendentnega idealizma. Kant sklepa, da bi morali za spoznanje prostorsko neskončnega sveta izvesti neskončno sintezo njegovih prostorskih delov, za kar pa bi, ker se sinteza odvija v času, moral preteči neskončni čas; in ker je bilo že prej pokazano, da neskončni pretečeni čas vsebuje protislovje, tudi materialni prostor ne more biti neskončen. Tu je povsem očitno, da Kant privzema, da je obstoj predmeta pogojen s pogoji našega spoznavanja in da je mogoče predmet spoznati le skozi postopno sintezo delov. Predpostavlja torej ne samo splošno tezo transcendentnega idealizma, temveč poleg tega še aksiom zrenja iz transcendentne analitike. S tem je ta dokaz za dogmatika že takoj neveljaven, in vsaj tu je neposredno razvidno, da se Kant ne drži lastnih pravil igre.

neskončno zaporedje zapovrstnih stanj reči v svetu. No, neskončnost zaporedja pa obstoji prav v tem, da to nikoli ne more biti dovršeno skozi sukcesivno sintezo. Torej neskončno preteklo zaporedje v svetu ni možno, in potemtakem je začetek sveta nujen pogoj njegovega obstoja.«²⁰

Dokaz je v skladu s splošno metodo antinomičnega spora izpeljan na apagogičen način. Najprej privzamemo, da svet nima svojega začetka, da noben dogodek v svetu ni prvi. Iz tega izhaja, po Kantu sklepa dogmatik, da je pred trenutnim stanjem sveta pretekla cela večnost, *eine Ewigkeit*, neskončna serija dogodkov. Ob tej predpostavki dobimo torej neko zaporedje, ki je neskončno in hkrati zaključeno, dovršeno z našim sedanjim stanjem. To pa je protislovno, saj je definicija neskončnosti prav to, da je ne moremo doseči s postopnim dodajanjem elementov.²¹ Ergo.

Samo sklepanje pravzaprav ni novo: uporabljali so ga že v antiki in potem v srednjem veku, kjer je bilo znano pod nazivom *de aeternitate mundi*.²² Njegova poanta je v tem, da s postopno sintezo, po modelu štetja, ne moremo proizvesti neskončnosti, medtem ko ob tezi, da je svet večni, trdimo ravno to. Če bi namreč šteli revolucije Zemlje okoli Sonca (pravzaprav Sonca okoli Zemlje), potem bi v tem trenutku prišli do neskončnega števila, saj bi se Zemlja v neskončni preteklosti že neskončnokrat zavrtela okoli njega. In to je protislovje.

Tako gre vsaj tradicionalni dokaz, ki ga Kant tu preprosto povzema. Kar nas mora presenetiti, pa je dejstvo, da je imel ta stari problem že dolgo tudi svojo več ali manj priznano rešitev. Že res, da bi ob večnosti sveta morali zdaj prešteti do neskončnosti; to je res protislovno. Toda problem ni v večnosti, temveč v sami *ideji štetja*. Ta ideja je napačna, ker predpostavlja, da nekje, v neki točki preteklosti,

20. KrV, B 454 A 426.

21. Cf. KrV, B 460 A 432: »Resnični (transcendentalni) pojem *neskončnosti* je: da sukcesivna sinteza enote v merjenju nekega kvantuma nikoli ne more biti dovršena.«

22. Cf. npr. Tomaž Akvinski, »O večnosti sveta«, *Razpol* 6, str. 98-104.

začnemo šteti. Predpostavlja torej, da je bila neka revolucija *prva*; predpostavlja, da se je Zemlja v nekem trenutku *začela vrteti*; predpostavlja skratka, da ima svet *začetek v času*. To pa je ravno tisto, kar hočemo dokazati; argument je torej krožen.²³

Kant bi s svojim argumentom kvečjemu lahko dokazal, da je ob predpostavki, da svet nima začetka, vedno že neskončno časa tu. Naj gremo še tako nazaj v preteklost, ima tedaj *vsaka končna preteklost vedno pred seboj še neko neskončno predpreteklost*.

Spričo očitne nezadostnosti tega argumenta se seveda zastavlja vprašanje, kako ga je Kant sploh mogel vzeti za svojega. Razlog se morda skriva v tem, da pri problemu večnosti sveta ne gre samo za vprašanje neskončnosti, temveč tudi za vprašanje celote. Pojem sveta je pojem celote. Vemo pa, da je Kant razlikoval dve vrsti celote: *totum analyticum* in *totum syntheticum*. V prvem primeru je celota pogoj delov, v drugem pa obratno celota nastane šele skozi postopno združitev vnaprej danih delov. Če je torej pri analitični celoti ideja neskončnega sprejemljiva, saj je dana hkrati s celoto in v njej ne glede na to, ali je število njenih delov končno ali neskončno, pa

23. Podobno Kantu očita tudi Hegel: »Privzet je namreč neki ali vsak *dani trenutek*, do katerega naj bi potekla cela večnost (večnost ima tukaj le trivialen pomen slabo neskončnega časa). V dokazu je torej *predpostavljena* dejanskost meje časa; prav to pa je tisto, kar bi bilo treba *dokazati*. Kajti teza je v tem, da ima svet začetek v času.« (G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, I, Analecta, Ljubljana 2001, str. 237-238.) Zanimivo pa je, da Hegel te vnaprej privzete meje ne postavlja na začetek časovnega zaporedja, temveč na njegov konec, v trenutek *sedanjega zdaja*. »No, ta razlika pa ni bistvena. *Zdaj* je privzet kot točka, v kateri naj bi *preteklo* neskončno zaporedje zapovrstnih stanj reči v svetu, privzet je torej kot konec, kot *kvalitativna* meja. Če bi ta zdaj obravnavali le kot kvantitativno mejo, ki bi bila tekoča in ki je ne samo ne bi bilo treba preseči, temveč bi bila sama le svoje samopreseganje, tedaj v njej neskončno časovno zaporedje ne bi *preteklo*, temveč bi teklo še naprej, in argument dokaza bi odpadel.« (*Ibid.*, str. 238) Hegel torej Kantu predvsem ugovarja, da je obravnaval časovno zaporedje kot sestavljeno iz diskretnih enot, da je imel trenutek za nekakšno samostojno mejo časa, čeprav je čas po svojem pojmu svoje samopreseganje in je trenutek kot tak vedno že odpravljen. S tega stališča sta torej obe, tako začetna kot končna meja, hrbtni strani *iste* napake.

sintetična celota ne more biti neskončna, ker neskončnosti ni mogoče proizvesti skozi postopno sintezo. Vprašanje se tedaj glasi, *zakaj* Kant obravnava časovno ekstenzijo sveta kot sintetično celoto. Prostor kot tak je po Kantu vse prej analitična celota, in v skladu s tem ga je v transcendentalni estetiki tudi eksplicitno označil za neskončnega. Nasprotno je v transcendentalni analitiki postavil aksiom zrenja, da so vsi pojavi, torej vse materialne zapolnitve tega v zoru danega neskončnega prostora, ekstenzivne velikosti, ki nastanejo skozi postopno dodajanje delov. Vsak spoznani pojav v prostoru in – zaradi konceptualnega paralelizma – času je toliko sintetična celota. Zato lahko sklepamo, da je Kant obravnaval svet kot sintetično celoto na podlagi rezultatov transcendentalne analitike. Toda tedaj še enkrat postane očitno, da je dokaz teze veljaven le pod pogojem, če se – v nasprotju s pravili igre – postavimo na stališče transcendentnega idealizma.

Tezi nasprotna antiteza se nato glasi:

»Svet nima začetka, in nobene meje v prostoru, temveč je tako z ozirom na čas kot prostor neskončen.«²⁴

Dokaz časovnega dela:

»Kajti vzemimo: svet ima začetek. Ker je začetek neki obstoj, ki mu predhaja neki čas, ko reči ni, je moral torej predhajati neki čas, v katerem sveta ni bilo, tj. prazen čas. Vendar pa v praznem času nobena reč ne more nastati; ker noben del takšnega časa na vsebuje nobenega specifičnega pogoja, ki bi dajal prednost obstoju pred neobstojem (pa naj privzamemo, da reč nastane sama od sebe ali skozi kak drugi vzrok). Torej se v svetu sicer lahko začne marsikatero zaporedje reči, svet sam pa ne more imeti začetka in je torej z ozirom na pretekli čas neskončen.«²⁵

24. KrV, B 455 A 427.

25. *Ibid.*

V dokazu v skladu z apagogično metodo še enkrat privzamemo nasprotno, torej da se je svet v nekem trenutku, naj bo to trenutek stvarjenja ali preprosto prvi trenutek sveta, začel. Argument temelji na tem, da bi tedaj pred nastankom sveta obstajal neki prazni čas. Kant tu sprva nima nič proti tej ideji, trdi le, da tedaj svet sploh ne bi bil nastal. Ne zato, ker so vsi deli takega praznega časa enaki in zato nobeden ne podaja kakega specifičnega razloga, ki bi povzročil spremembo. Kajti če bi ga vseboval, svet ne bi bil nastal šele v tem trenutku, temveč bi bil nastal že trenutek prej, in tako naprej v neskončnost. Ker so skratka v tem oziru vsi deli praznega časa enaki, ker noben trenutek ne podaja razloga, zakaj v tem trenutku in ne raje v kakem drugem, svet bodisi vselej že obstaja ali pa ga sploh ne bi bilo. In ker dejansko obstaja, je ideja absolutnega začetka ne samo protislovna, temveč očitno tudi napačna.

Tudi pri antitezi pa dokaz nima potrebne dokazne moči. Najprej bi mu lahko očitali, da definicija začetka kot dogodka, pred katerim je bil čas, ko te reči, sveta, še ni bilo, že prejudicira odgovor. Pravo vprašanje je nasprotno v tem, ali sploh lahko govorimo o času pred nastankom sveta; in tu bi kak Leibniz preprosto zatrdil, da je bil svet ustvarjen v prvem trenutku časa, torej da je bil skupaj s svetom ustvarjen tudi čas sam. Dokaz tako še enkrat ni apagogičen, temveč neposredno zatrdi tisto, kar bi moral dokazati, in za dogmatika še enkrat ni veljaven.²⁶

Nasprotno pa se zdi, da mora ravno Kant obravnavati časovni začetek sveta na ta način, da se prvi dogodek izkaže za protislovnega.

26. Podobno Hegel, cf. *Znanost logike*, I, op. cit., str. 239: »Dokaz namreč najprej privzame neki onstran vsvetnega obstoja, neki prazen čas, potem pa *ta vsvetni obstoj* prav tako tudi *kontinuira preko njega v ta prazni čas*, s tem odpravi prazni čas in tako *obstoj podaljša v neskončnost*. Svet je obstoj; dokaz *predpostavi*, da ta obstoj *nastane* in da ima nastajanje neki v času *predhodni pogoj*. Vendar sama *antiteza obstoji prav v tem*, da ni nobenega absolutnega obstoja, nobene absolutne meje, temveč vsvetni obstoj *vselej terja predhodni pogoj*. Kar je treba pokazati, se potemtakem nahaja v dokazu kot privzetek.«

Kant je namreč že pred tem v prvi analogiji izkustva pokazal ne le, da je sprememba možna le v času in ob njegovi kontinuiteti, temveč tudi, da pojem spremembe, tj. časovnega dogodka, predpostavlja identiteto tistega, kar se v spremembi spreminja. Da bi lahko govorili o spremembi, je treba stanje pred njo in stanje po njej obravnavati kot stanji nečesa istega, saj drugače ti dve stanji ne bi bili del istega časa. Zato vsak dogodek vedno že predpostavlja, da je pred njim obstajal neki čas, v katerem *je bila* ta reč oziroma substanca določena drugače. S tem vsako časovno stanje postane neločljivo povezano s predhodnim časovnim stanjem, tako da pojem absolutnega začetka ni možen. Toda še enkrat, to je argument, ki predpostavlja stališče transcendentalnega idealizma in za dogmatika nima nujne veljave.

Do podobnega rezultata pa pridemo nazadnje tudi v primeru, če vendarle dopustimo idejo nekega časa *pred obstojem sveta*. Kant je sicer prepričan, da je ta ideja protislovna in je v nemožnosti praznega prostora onstran materialnega sveta in praznega časa pred začetkom sveta videl odločilni argument za svojo antitezo.

»Dokaz za neskončnost danega sveta in skupka sveta sloni na tem: v nasprotnem primeru bi obstajala prazen prostor in prazen čas, ki bi tvorila mejo sveta.«²⁷

Ta argument po Kantovih pravilih sicer strogo vzeto ni dopusten, saj ne govori toliko o nujni protislovnosti dogmatizma, temveč o tem, kakšno teorijo prostora in časa zagovarja neki dogmatik. Toda ker je bila tako za Newtona kakor za Leibniza ideja praznega oziroma imaginarnega časa pred trenutkom, preden ga je ustvaril bog, vsekakor misljiva brez protislovja, je za dogmatika Kantova trditev prazno zagotovilo. In obratno, prav transcendentalni idealist se tukaj znajde

27. *KrV*, B 459 A 431. – Enako tudi nekoliko niže, *KrV*, B 461 A 433: »Vse to lahko sprejmemo, vendar je vseeno nesporno, da bi morali vsekakor privzeti ta dva nestvora, prazen prostor izven sveta in prazen čas pred svetom, če bi privzeli mejo sveta.«

v zagati, ker ne prazen prostor ne prazen čas nista predmeta možne zaznave,²⁸ tako da je on dejansko primoran misliti materialni svet kot brezmejen.

Če tezo in antitezo beremo skupaj, pridemo na koncu do nenavadnega rezultata, ki je v popolnem nasprotju s Kantovimi začetnimi zagotovili. Njegova argumentacija je apagogična le na videz: tako imenovani dokaz se dejansko zvede na neposredno zatrditev enkrat teze in drugič antiteze. Toliko za dogmatika nobena ni dokazana, in toliko Kantu hkrati ni uspelo pokazati, da dogmatik nujno zaide v protislovje. Zato pa, pozor, *velja obratno*: ob vprašanju zamejenosti ali nezamejenosti sveta po času in prostoru se ravno transcendentalni idealist znajde pred grožnjo nujnega protislovja, saj dokaza teze in antiteze *zanj* sta veljavna.

To interpretacijo Kantovega prikaza na povsem zunanji način potrjuje srečna historična okoliščina. Prva antinomija ima namreč to posebnost, da jo je moč brati kot *apriorno rekonstrukcijo nekega faktičnega spora*. Gre seveda za slavno izmenjavo pisem med Leibnizom in Clarkom, ki hkrati dokaj natančno opozarja na slabosti Kantovega prikaza. V tem sporu sta avtorja – poleg vsega ostalega – zagovarjala vsak svojo teorijo prostora in časa in svojemu nasprotniku dokazovala, da je njegova teorija notranje protislovna.

Clarke je na primer Leibnizu očital, da bi se v primeru, če bi bog svet premaknil za meter levo ali desno, po njegovi relacijski teoriji še naprej nahajal na istem mestu; tedaj bi se torej svet premaknil in se hkrati ne bi premaknil, bil bi tu in tam obenem. To pa je protislovje; torej je njegova teorija napačna. In obratno, Leibniz je Clarku doka-

28. Ta argument Kant zares eksplicitno navede v dokazu drugega dela antiteze, ki se nanaša na prostor (KrV, B 455,457 A 427,429): »Ker pa je svet absolutna celota, zunaj katere ni mogoče najti nobenega predmeta zora in s tem nobenega korelata sveta...« Ker prazen prostor ni predmet možne zaznave, praznega prostora ni; težko bi si predstavljali neposrednejše sklicevanje na transcendentalni idealizem.

zoval, da bi se ob predpostavki, da bog premakne svet za meter levo ali desno, skupaj z njim (kot referenčno oporo sveta) premaknil tudi prostor sam, tako da se dejansko ne bi zgodilo nič. Bog torej sploh ne more premakniti sveta v celoti, saj bi bilo to *agendo nihil agere*; to pa je protislovje, zato je Clarkova teorija, ki to dopušča, tudi sama protislovna.

Oba avtorja sta podobno kakor Kant uporabljala apagogično metodo dokazovanja. S Kantovim prikazom prve antinomije ju družijo tudi to, da je bil apagogični ovinek *zgolj navidežen*, saj sta oba v izhodišču nasprotniku dejansko podtaknila *svojo teorijo*. Dokazala sta torej, da je nasprotnikova teorija protislovna, če predpostavimo veljavnost lastne; kar v resnici ni težko. Spora v nekem smislu sploh ni bilo, temveč sta v njem govorila drug mimo drugega.

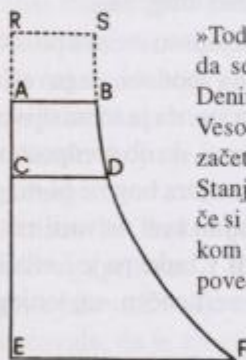
To velja tudi za konkretno vprašanje o zamejenosti sveta v prostoru in času. Tu sta sicer oba, kakor se za kristjana spodobi, zagovarjala stališče, da svet ima začetek v času. Trdila pa sta, da je to misljivo le znotraj njune lastne teorije. Leibniz je dokazoval, da ob predpostavki vnaprejšnjega obstoja absolutnega časa in prostora bog ne bi mogel imeti nobenega zadostnega razloga, zakaj naj bi svet ustvaril ravno tedaj, kot ga je; torej ga sploh ne bi bil ustvaril. Clarke pa je Leibnizu navrgel, da je njegov svet nujno materialno neskončen, saj v njegovem svetu ni možnosti za praznino.²⁹

Leibniz je torej v tem sporu, nekoliko presenetljivo, dejansko zastopal Kantovo antitezo in Clarke tezo. Zato je za nas pomenljivo, da sta oba enako zavrnila očitke, ki so prihajali z nasprotne strani. Clarke je tako zatrjeval, da je razlog za stvarjenje sveta lahko tudi volja boga, ki se je arbitrarno odločil, da svet ustvari pač v nekem

29. Cf. G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 187: »Kar zadeva Večnost Sveta: ti, ki predpostavljajo, da sta Prostor in Materija isto, morajo dejansko predpostaviti ne le, da je Svet neskončen in večni, temveč da je celo nujno tak, in to prav tako kot Prostor in čas, ki nista odvisna od človekove Volje, temveč od božje Eksistence.«

trenutku.³⁰ Po drugi strani je Leibniz enako zanikal domnevo, da ne more misliti zamejenosti sveta. Če trdi, da je svet materialno neskončen in prostor poln, potem razlog za to ni v konceptualni protislovnosti meje, temveč preprosto v božji vsemogočnosti, ki mu brezmejno polni svet nudi več priložnosti za manifestacijo njegove moči.³¹ Kar zadeva začetek sveta, pa je dovolj reči, da je bil ustvarjen v prvem trenutku časa; tu je dobesedno nesmiselno spraševati, zakaj ga je bog ustvaril ravno tedaj, kot ga je, in ali bi ga mogel ustvariti svet prej, kot ga je, saj lahko o času govorimo šele na podlagi dejanskega začetka sveta.³²

Ob ključni dilemi o *obstoju nedejanskega časa pred stvaritvijo sveta* Leibniz dokončno pokaže svoje mojstrstvo:



»Toda govorjeno absolutno, pa bi se dalo pojmiti, da se je Vesolje začelo prej, kot se dejansko je. Denimo, da predstavlja lik AEFB naše ali kako drugo Vesolje. Koordinata AB naj predstavlja njegovo začetno Stanje, koordinati CD in EF pa naslednji Stanji. Pravim, da se da pojmiti, da se je začelo prej, če si mislim lik podaljšan v nasprotno smer z dodatkom RABS. Kajti, ker so tako stvari dobile svoje povečanje, se poveča tudi čas.«³³

30. Leibniz z odgovorom seveda ni mogel biti zadovoljen, saj postaviti razlog v božjo voljo pomeni isto kot reči, da razloga ni. »Priznavajo mi sicer to moje važno Načelo, da se ne zgodi nič brez zadostnega razloga, zakaj prej tako kot drugače. Toda to priznavanje zadeva samo besede, dejansko pa mi ga oporekajo, kar odkriva, da niso zadostno dojeli njegove moči.« (*Ibid.*, str. 165.)
31. Cf. *ibid.*, str. 199: »Absolutno govorjeno se zdi, da Bog lahko ustvari materialno, po svoji razstrtosti končno vesolje, vendar se zdi nasprotje tega bolj konformno njegovi modrosti.«
32. Cf. *ibid.*, str. 177: »A če človek pokaže, da je začetek, kakršenkoli že je, vedno ista stvar, potem sploh odpade vprašanje, zakaj naj bi bil drugačen.« – Cf. tudi *ibid.*, str. 210-211.
33. *Ibid.*, str. 211.

Čeprav je bil svet enkrat dejansko ustvarjen, si lahko na podlagi nekakšne formule sveta, na podlagi pravilnosti, ki se izrazijo znotraj dejansko obstoječega sveta, *zamislimo tudi čas pred nastankom sveta*: preteklost v skladu z dejanskimi pravili časovnega sosledja preprosto podaljšamo nazaj. Ta čas je tedaj sicer res nerealen, zgolj *imaginaren*, saj časa pred stvarjenjem sveta ni bilo; kljub temu pa je še naprej v celoti določen, ima svoje časovne lastnosti in lahko nasploh o njem govorimo na natanko enak način kot o realnem času.

Ta distinkcija bi Leibnizu nazadnje omogočila, da bi brez težav in brez protislovja uskladił tezo in antitezo Kantove prve antinomije. Zatrdil bi, da je svet po času z nekega absolutnega stališča sicer dejansko zamejen, da pa se onstran te meje razteza neki imaginarni čas, ki je potencialno neskončen. Za ponazoritev njegove rešitve vzemimo, da je bil svet, vsaj tako kažejo nekatere kalkulacije na podlagi Svetega pisma, dejansko ustvarjen okoli leta 3500 pred Kristusom. Tedaj pred tem datumom ne sveta ne časa ni bilo. Toda na podlagi *začetnega stanja* sveta in na podlagi *reda*, ki vlada med rečmi sveta *po* letu 3500 pred Kristusom, bi se vsaj za nas čas nadaljeval nazaj v neskončnost. Ko bi tako raziskovali preteklost naravnega in človeškega sveta, bi z enako upravičenostjo govorili tudi o razvoju človeka pred tem časom ali o genezi Sončnega sistema. Gledano od zunaj bi tedaj svet sicer res imel svoj absolutni začetek, toda vsaj *mi, ki smo znotraj*, nikakor *ne bi mogli opaziti*, da smo v nekem trenutku prestopili mejo med realnim in imaginarnim časom in *zakoračili v imaginarno preteklost*.³⁴

34. Po tem modelu bi lahko formulirali vrsto drugih antinomij, denimo – če ostanemo pri Svetem pismu – v zvezi z Adamom in Evo. Dogmatikova teza bi se tu glasila: Obstaja prvi par. Kajti, bi navajal v svojem apagogičnem dokazu, vzemimo, da ga ni bilo; ker smo ljudje rojeni od staršev, brez prvih staršev ljudi sploh ne bi bilo. Ergo, etc. Dogmatik antiteze pa bi trdil nasprotno: Noben par ni prvi, temveč gre veriga prokreacije v neskončnost a parte priori. Kajti vzemimo, bi dokazoval, da prvi par je; kot človeka morata biti rojena, in morata tudi sama imeti svoje starše. Ergo, etc.

Vsaj dogmatik z imenom Leibniz torej ne samo ni zapadel v protislovje, temveč je že vnaprej razrešil tisto antinomijo, v katero je sicer po nujnosti zabredel Kant.

Prikaz druge antinomije

Druga antinomija zadeva vprašanje, ali je materija v prostoru deljiva v neskončno ali ne, oziroma, ali obstajajo neki osnovni sestavni deli materije, ki sami niso več ne fizično ne metafizično deljivi. Teza bo v tem sporu zopet postulirala neko spodnjo mejo delitve in obstoj enostavnih substanc, antiteza pa bo vztrajala pri neskončnosti progressa deljenja. Teza se torej glasi:

»Vsaka sestavljena substanca v svetu sestoji iz enostavnih delov, in nasploh ne eksistira nič razen enostavnega ali tistega, kar je sestavljeno iz njega.«³⁵

Dokaz je zopet izpeljan preko apagogičnega ovinka: začne s privzetkom, da sestavljene substance ne sestojijo iz enostavnih delov. Da bi ugotovili, v kakšne zagate bi nas privedla takšna hipoteza, nas Kant popelje v nekakšen miselni eksperiment. Če bi, pravi, v mislih odpravili vso sestavitev, nam tedaj ne bi ostalo nič več; kajti če bi sestavljeno substanco v mislih razgradili na njene sestavne dele, bi bili ti deli bodisi zopet sestavljeni bodisi bi bili enostavni. Ker pa smo privzeli, da ni enostavnih delov, bi morali biti sestavni deli substanc tudi sami sestavljeni. Dejali pa smo, da moramo odmisлити sploh *vso* sestavitev. Torej nam po tem miselnem eksperimentu res ne bi ostalo nič več.

Mi, ki beremo Sveto pismo, seveda vemo, kako se je zgodilo v resnici: Ustvaril ju je Bog. Toda Bog je moder, in je vse uredil tako, da bi po verigi prokreacije za vsakega človeka lahko našli njegove starše – tudi za Adama in Evo. Ustvaril ju je s popkom!

35. KrV, B 462 A 434.

Kant očitno meni, da bi bilo to protislovno, saj smo vendar začeli s substancami. Torej, sklepa, je bodisi nemogoče odmisлити vso sestavitev bodisi nam mora po tej odmislitvi vendarle ostati nekaj, tj. tisto, kar je samo enostavno. Prva možnost pa je protislovna.

»V tem primeru namreč tisto sestavljeno ne bi sestajilo iz substanc (ker je pri njih sestavitev zgolj naključna relacija substanc, in te bi kot nekaj samostojnega morale obstajati tudi brez nje).«³⁶

Ker je torej ta možnost protislovna, nam potemtakem, zaključuje Kant, ostane samo še druga: zadnji sestavni elementi sestavljenih substanc so enostavni.

V dokazu lahko izluščimo dva ključna koraka. Prvi je v trditvi, da sestavljene substance z razgradnjo ne moremo razbiti na nesubstancialne dele. Vsaj v tej splošni obliki ta trditev nima neposredne povezave z idejo neskončnosti, gre preprosto za kriterij, po katerem razlikujemo substancialno povezavo od nesubstancialne. Če je nekaj namreč mogoče razgraditi na ta način, potem to pač ni substanca. Ta trditev je toliko neproblematična.

V drugem koraku, in ta je odločilen, Kant preprosto pripomni, da je za substance to, da so združene z drugimi substancami v neko sestavljeno substanco, nekaj povsem *kontingentnega, nebistvenega, naključnega*. Substance, pravi, lahko obstajajo povsem samostojno, ne da bi za to potrebovale pomoč kake druge. Povedano drugače, substance so *po svoji naravi enostavne*. Toda to je vendar ravno tisto, kar naj bi dokaz teze šele pokazal, kajti vprašanje je natanko v tem, ali je substanca bistveno enostavna ali bistveno sestavljena. Hegel zato pravi:

36. *Ibid.* Hegel se tu odkrito norčuje iz Kanta, cf. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, str. 192: »Redundanci samega dokazovanja se tukaj pridruži tudi redundantnost govornice – ker je *pri teh* (namreč substancah) sestavitev zgolj naključna relacija *substanc*.«

»Očitno je, da bi bilo mogoče apagogični ovinek izpustiti in tezi 'Sestavljena substancia sestoji iz enostavnih delov' neposredno pristaviti kot dokaz omenjeni razlog: *ker* je sestavitev zgolj *naključna* relacija substanc, ki jim je zatorej zunanja in substanc samih ne zadeva.«³⁷

Kantov miselni eksperiment je po Heglu toliko povsem odveč, saj se t. i. dokaz zvede na neposredno zatrditev enostavnosti substance. Toda čeprav je formalno vzeto to res, nas Kantova izvedba dokaza napotuje na vprašanje prostora samega in prostorskiosti substanc, ki je pravo jabolko spora. Ni naključje, da opomba k tezi obravnava ravno vprašanje, na kakšen način je sestavljenost prisotna v prostoru. Ker v njem lahko razločimo dele, ga lahko obravnavamo kot sestavljenega. Vendar je razmerje med celoto in deli v primeru prostora specifično po tem, da niso deli pogoj celote, temveč je celota pogoj delov. Zato bi v primeru prostora miselni eksperiment odmislitve vse sestavitve dejansko končal z ničimer – tudi točke namreč niso sestavni deli, temveč le meja prostora. To pa nazadnje pomeni, da pri prostoru sestavljenosti dejansko ni mogoče odpraviti. Prostor je v tem smislu bistveno sestavljen.³⁸

Z upoštevanjem problematike prostora lahko sedaj še natančneje rekonstruiramo potek dokaza. Vprašanje je pravzaprav, ali so lastnosti prostora tudi lastnosti substance, ki so v njem. Kant se sicer pretvarja, da operira z enim samim pojmom substance, toda v resnici jo enkrat obravnava kot bistveno razsežno in drugič kot nerazsežno. Na začetku

37. *Ibid.*

38. Cf. *KrV*, B 466 A 438: »Prostora pravzaprav ne bi smeli imenovati compositum, temveč totum, ker so njegovi deli možni le v celoti in ne celota skozi dele. ... Ker prostor ni nekaj sestavljenega iz substanc (niti iz realnih akcidenc ne), zato, če odmislim v njem vso sestavitev, ne more ostati nič, niti točka. ... Naš sklep od sestavljenega na enostavno velja le za za sebe obstoječe reči.« – Enako npr. *Refl.* 5879 (ok. 1785-88; Ak. A., XVIII, str. 375): »Pojem prostora je sam le forma sestavitve; če je torej ta odpravljena, je odpravljeno vse in ne ostane nič.« – Cf. tudi *Refl.* 5299 (ok. 1776-78; Ak. A., XVIII, str. 147): »Sestavitev je naključna enotnost mnovega. Zato ni vsaka celota sestavljena, npr. prostor, ker tukaj enotnost predhaja množtvu oziroma množstvo predpostavlja enotnost.«

dokaza je beseda očitno o prostorski substanci. Zato bi lahko brez zadržka sprejeli obe plati alternative: »Bodisi pri substancah ni mogoče odpraviti vse sestavitve ali pa mora po odmislitvi sestavitve ostati nekaj enostavnega,« saj prvo velja za prostorsko substanco, medtem ko je druga možnost značilna za neprostorsko. Vendar Hegel na tem mestu pojem substance omeji in jo začne obravnavati izključno kot neprostorsko. Dokaz je toliko za dogmatika očitno neveljaven.

Antiteza pravi:

»Nobena sestavljena reč v svetu ne sestoji iz enostavnih delov, in nasploh v njem ne eksistira nič enostavnega.«³⁹

V dokazu Kant sicer poskuša pokazati, da je sleherni del sestavljene reči tudi sam prostorski. V ta namen privzame nasprotje antiteze, torej obstoj enostavnih reči, in pravi:

»Ker je vsako zunanje razmerje in s tem tudi vsaka sestavitev iz substanc možna le v prostoru, mora tudi prostor, ki ga zavzema sestavljeno, sestojiti iz prav toliko delov, kolikor je delov, iz katerih sestoji ono samo. Vendar prostor ne sestoji iz enostavnih delov...«⁴⁰

Tako imenovani dokaz obstoji v tem, da lastnosti prostora preprosto prenese na lastnosti substanc: ker v prostoru ni enostavnih delov, nobena substanca ni enostavna; ker je prostor deljiv v neskončno, je v neskončno deljiva tudi substanca. Toda vprašanje je vendar natanko v tem, ali moramo substanco v rešnici obravnavati kot bistveno prostorsko. Kant še enkrat neposredno zatrdi to, kar bi bilo potrebno šele dokazati.⁴¹

39. *KrV*, B 463 A 435. – Pri formulaciji antiteze sicer že takoj pade v oči, da v njej več sploh ni govor o substancah, temveč o *rečeh v svetu*. S tem pa je odločilni korak pravzaprav že storjen, kajti če so substance načeloma lahko neprostorske, pa tega ne moremo več reči za empirične reči tega prostorskega sveta.

40. *Ibid.*

41. To je sicer le začetek dokaza, ki ga Kant uporabi kot izhodišče za neki drugi korak.

Pri tem se na neki način sam zaveda, da goljufa. V opombi k dokazu navede precej močen ugovor, ki pa ga vse prehitro zavrže s pomočjo (nedopustnega) sklicevanja na čute. Omenja namreč neke monadiste, ki poskušajo neskončno deljivost prostora združiti z nedeljivostjo substanc.

»Če naj jim prisluhnemo, bi si morali poleg matematične točke, ki je enostavna, vendar ni del, temveč zgolj meja prostora, misliti še fizične točke, ki so sicer prav tako enostavne, vendar pa imajo to prednost, da kot deli prostora s svojo agregacijo zapolnjujejo prostor.«⁴²

Motili bi se, če bi mislili, da je ta monadist s tako nespametnimi idejami kakšen Leibniz – nasprotno, ta monadist je prav Kant sam. Kant je leta 1756 napisal delo z zgovornim naslovom: *Raba z geometrijo združene metafizike v naravni filozofiji, katere prvi preskus vsebuje fizično monadologijo*. V njem gre za problem, kako uskladiti na videz izključujoče trditve metafizike, da je zadnji temelj prostora v enostavnih substancah, monadah, in nauk matematike, po kateri je prostor deljiv v neskončnost. In kaj je naredil Kant? Sprejel je monadološko predpostavko metafizika, vendar se je izognil običajni konkluziji s tem, da je postavil razliko med biti v prostoru (*esse in spatio*) in zapolnjevati neki prostor (*implere spatium*).

»Vsak enostaven element telesa oz. monada ne samo je v prostoru, temveč tudi zapolnjuje prostor, in to kljub svoji enostavnosti.«⁴³

Razlog je v tem, da Kant na tej točki zamenja nasprotnika. Če je bil v prvem delu udelec naperjen proti monadističnemu racionalistu, ki dopušča možnost neprostorske substance, je potrebno sedaj še soočenje z atomističnim empiristom, za katerega so substance sicer nujno prostorske, vendar pa so lahko fizično nedeljive in toliko enostavne. Kant zato uvede nov preudarek, ki se tokrat več ne opira neposredno na lastnosti prostora kot takega, temveč sloni na pogojih zaznavnosti reči v prostoru. Ker nobena zaznava ni enostavna, temveč je vselej sestavljena, in to tako po ekstenziji kot intenziji, je vse prostorsko bistveno deljivo. Toda problem je v tem, da se Kant tu – v nasprotju s pravili igre – neposredno opre na rezultate transcendentnega idealizma, natančneje na aksiom zrenja.

42. KrV, B 467 A 439.

43. *Monadologia physica*, TWA, II, str. 530, 532.

S tem razločkom sta metafizika in matematika združljivi, vendar se pojavi nova težava, ki je tokrat v tem, kako naj iz nerazsežnih monad ustvarimo razsežen prostor. Da bi premostil ta prepad med biti v prostoru in zapolnjevati prostor, Kant uvede pojem območja dejavnosti (*sphaera activitatis*).

»Monada ne določa prostorčka svoje pričujočnosti z množstvom svojih substancialnih delov, temveč z območjem dejavnosti, s katero preprečuje drugim monadam, ki so pričujoče na obeh straneh, da bi se ji še bolj približale.«⁴⁴

Nerazsežna monada je navzoča v prostorčku, ki ga zapolnjuje, na ta način, da z dejavno silo preprečuje drugim monadam, da bi vdrle v območje njene dejavnosti, in s tem omejuje območje dejavnosti druge, prostorsko sosednje monade. Koliko prostora bo zapolnjevala neka monada, po tej teoriji ni odvisno od njene ekstenzije, od števila njenih substancialnih delov, temveč izključno od njene intenzije, od jakosti njene dejavnosti.

Imamo torej neko fizično točko, ki obvladuje neki prostor. Ta prostor, v katerega ni mogoče vdreti in je toliko pojavnno neprediren, lahko v mislih razdelimo, ne da bi s tem prizadejali enostavnost fizične monade. Ta neskončna deljivost prav tako ni samo namišljena ali metafizična, temveč je vsaj načeloma tudi fizično izvedljiva. Kajti prostorček, ki ga zapolnjuje neka monada, lahko v neskončno stiskamo s tem, da nanjo delujemo z močnejšo zunanjo silo. Prostor je tako tudi fizično deljiv v neskončno, substance pa vseeno ostanejo enostavne. Metafizika in geometrija, bistvo in pojavi so pomirjeni.

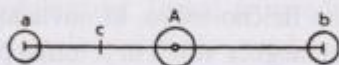
Če to upoštevamo, ni videti pravega razloga, zakaj bi se moral dogmatik odreči tej poziciji. Vsaj v *Kritiki čistega uma* Kant ne navaja neodvisnih argumentov, temveč se sklicuje na pogoje čutnega spoznavanja, ki veljajo samo za transcendentalnega idealista, ne pa tudi za racionalističnega dogmatika.

44. *Monadologia physica*, TWA, II, str. 534.

No, v *Metafizičnih načelih znanosti narave* iz leta 1786 je Kant vendarle razvil neki argument, ki naj bi dokazal, da je pozicija fizičnega monadista notranje protislovna. Izhodiščna situacija je tu na moč podobna okvirju druge antinomije: tudi tu, v 4. teoremu dinamike, poskuša Kant dokazati, da je materija kot oznaka za prostorsko substanco v neskončno deljiva. Vendar je tokrat bolj temeljit:

»Z dokazom neskončne deljivosti prostora še zdaleč ni dokazana tudi neskončna deljivost materije, če pred tem ni dokazano: da je v slehernem delu prostora materialna substanca, tj. da lahko v njem naletimo na za sebe gibljive dele.«⁴⁵

Da bi lahko iz neskončne deljivosti prostora sklepali na neskončno deljivost substanc, ki so v njem, je torej dodatno potrebno dokazati, da se v vsakem delu prostora nahaja samostojna substanca. Ovreči je treba ravno fizičnega monadista. Dokaz je tudi tu apagogičen, in pri njem si Kant pomaga z neko skico:



Privzemimo torej, da se v točki A nahaja neka enostavna substanca v prostoru; zraven nje se na nasprotni strani nahajata točki a in b, ki naj tvorita mejo območja učinkujočnosti substance A. V skladu z neskončno deljivostjo prostora je možno podati točko c na sredini črte Aa, torej znotraj sfere aktivnosti substance A.

»Če se sedaj A upira tistemu, kar poskuša vdreti v a, se mora tudi c upirati obema točkama A in a. Kajti če ne bi bilo tako, bi se obe točki [sc. A in a] neovirano približevali in bi torej A in a sovpadli v točko c, tj. prostor bi bil zbit. Torej mora biti v c nekaj, kar se upira zbitju A in a...«⁴⁶

45. *Anfangsgründe*, TWA, IX, str. 56.

46. *Anfangsgründe*, TWA, IX, str. 57.

Iz tega pa izhaja, nadaljuje Kant, da tudi točka c izvaja neko aktivnost, torej je tudi v njej navzoča neka substanca. V nasprotnem primeru substanca A namreč ne bi mogla preprečiti vdora druge substance v svoj prostorček. Posledično je pričujočnost neke substance v točki c nujni pogoj tega, da bi bil prostor med a in A zapolnjen, enako pa potem tudi med c in A, in tako naprej v neskončno. Torej mora biti prostor dejansko v vsaki točki zaseden z neko substanco, in hipoteza fizičnega monadista je protislovna. Nasprotno pa smo na podlagi tega dokaza upravičeni prenesti lastnosti prostora na prostorske substance.

Ali dokaz vzdrži? Kant najprej predpostavi, da enostavna, nerazsežna substanca, ki se nahaja v točki A, s svojo silo repulzije preprečuje vdor drugih substanc. Na ta način obvladuje svoj prostor, ki je za zunanjega opazovalca poln, materialen. Znotraj tega prostora Kant sedaj zariše neko fiktivno točko, točko c. Do tod je vse v redu. Toda Kant sedaj preprosto trdi, da tudi *ta točka c sama po sebi izvaja neko dejavnost*, da je tudi ona sama središče in subjekt učinkovanja. Če kaj, potem je protislovna ravno ta trditev. Po predpostavki namreč substanca A že zapolnjuje ta prostor in s tem ravno preprečuje, da bi vanj prišla kaka druga substanca. Ta prostor je vendar *njen prostor*, je območje njene dejavnosti.

Razlog, ki ga navaja Kant v prid svoji trditvi, češ da bi v nasprotnem primeru, tj. če v točki c ne bi bilo dejanske substance, točki A in a sovpadli, je preprosto brezpredmeten. Dilema je čista: ali substanca A ima neko silo ali pa je nima. Če jo ima, potem po predpostavki sama, brez kakršnekoli druge pomoči, zapolnjuje neki prostor. Ta prostor je resda lahko večji ali manjši, toda naj ji stoji nasproti še tako velika končna sila, se ta prostor njenega učinkovanja ne bo skrčil v neprostorsko točko. Če pa, nasprotno, substanca sile nima, potem niti z neskončnim številom subjektov prostor ne bo zapolnjen, kakor bi hotel Kant.

Kakorkoli, privzeli smo, da substanca silo ima in da v skladu s tem tudi obvladuje neki prostor, ki je samo njen. Torej v točki c

nikakor ne more biti druge substance, ki tedaj pač ne more vdreti v območje dejavnosti substance A.⁴⁷ Dokaz je neveljaven, ker predpostavi tisto, kar bi bilo potrebno dokazati: da znotraj območja učinkovanja nekega subjekta obstajajo subjekti, ki tudi sami izvajajo neko dejavnost.

Končni rezultati prikaza drugega antinomičnega spora so za Kanta še enkrat porazni. Tako teza kakor antiteza nista dokazani na način, ki bi mogel prepričati dogmatika, temveč sta neposredno zatrjeni na podlagi zunanjih razlogov.⁴⁸ Zato dogmatik ne bi zašel v protislovje. Kot smo videli, je zlasti fizični monadist vnaprej podal rešitev Kantovega problema s pomočjo razločka med racionalno podobo sveta, v katerem so substance nazadnje enostavne, in čutno podobo njihovih učinkov, ki so prostorski in toliko v neskončno deljivi.

Nasprotno pa bi se ravno transcendentalni idealist še enkrat znašel pred grožnjo neizogibnega protislovja, saj zanj dokazi dejansko so veljavni. On mora trditi, da so prostorske substance enostavne in hkrati deljive v neskončno. K prvemu ga sili pojem subjekta, ki tvori

47. Kako je potemtakem Kant sploh lahko mislil, da njegov dokaz deluje? Nekakšno racionalno jedro bi se morda dalo izluščiti s tem, če bi izhajali ne iz substanc in njihovih sil, temveč raje iz njihovih učinkov. V tem primeru bi lahko ugotovili, da med točkama A in a obstaja neka odbojnost. Ta učinek pa bi lahko brez razlike pripisali tako nečemu, kar se nahaja v točki A, kakor tudi točki c. Še več, če bi se sami postavili v točko c, bi vsi ugotovljivi pojavi kazali, da učinkovanje izhaja prav iz točke c. Toda ravno v tem je napaka. Po predpostavki namreč že imamo substanc v točki A, ki zapolnjuje prostor ab, zato se mi sami ne bi mogli postaviti v točko c.

48. Hegel tu Kantu ne prizanaša, cf. *Znanost logike*, op. cit., str. 197: »Če si potemtakem nasprotje te teze in antiteze ogledamo natančneje in njune dokaze očistimo vse nekoristne redundance in zamotanosti, tedaj vsebuje dokaz antiteze – s predstavitvijo substanc v prostor – asertoričen privzem *kontinuitete*, dokaz teze pa – s privzemom sestavitve kot načina odnosa med substancami – asertorični privzem *naključnosti tega odnosa* in s tem privzem, da so substance *absolutno enovite*. Celotna antinomija se torej reducira na ločitev in direktno zatrditev obeh momentov kvantitete, in sicer v njuni popolni ločenosti.«

jedro pojavnega objekta, k drugemu pa teza, da je – na podlagi aksioma zrenja – vsak zaznani predmet ekstenzivna velikost v prostoru in toliko v neskončno deljiv.

Antinomičnost pri Kantu

Na podlagi naše skeptične metode Kantove skeptične obravnave antinomičnega spora moramo ugotoviti, da Kantov posredni dokaz veljavnosti njegovega sistema v celoti spodleti. Namesto da bi dogmatik zašel v protislovje, je antinomija vse prej pokazala notranjo protislovnost transcendentalnega idealizma samega. Ta okoliščina za Kanta sicer še ni usodna, saj ima po lastnem zatrjevanju v transcendentalnem idealizmu hkrati tudi sredstvo, da spor razreši. Preden se posvetimo ponovnemu pretresu izvora antinomičnosti, zato pogledimo, kakšna je Kantova predstavitev rešitve.

Po Kantu se osnovna matrica dialektičnega sklepa glasi: Če je pogojeno dano, je skupaj z njim dano tudi tisto nepogojeno. Ta sklep je za dogmatika popolnoma pravilen, saj so z njegovega stališča reči dane neodvisno od vseh subjektivnih pogojev in so same v sebi določene tako, kot pač so.⁴⁹ V primeru sveta to pomeni, da je z vsakim elementom sveta hkrati dano tudi celotno zaporedje njegovih pogojev, naj bo to končno ali neskončno. Tedaj je nujno resnično *eno od dvojega*: svet ali ima neki prvi pogoj, ki sam ni pogojen, ali pa je tisto nepogojeno svet kot celota. Čeprav na podlagi prikaza, ki ga je podal Kant, sedaj ne moremo več trditi, da se dogmatik znajde v notranji antinomiji, je res vsaj to, da ne more navesti dokončnega odgovora, tako da ostane ujet vsaj v zunanje nasprotje do drugih filozofskih sistemov. Odločitev za tezo ali antitezo je arbitrarna.

49. Cf. *Refl.* 5553 (1778-79?; Ak. A., XVIII, str. 223): »Stavek: če je pogojeno dano, je dano tudi celotno zaporedje vseh pogojev, s katerimi je določeno pogojeno, je, če abstrahiram od objektov ali jih vzamem zgolj intelektualno, pravilen.«

Kant je prepričan, da lahko poda dokončen odgovor. S stališča transcendentalnega idealizma namreč pojem nepogojenega ni legitimen pojem, saj je nepogojeno v nasprotju s pogoji možnega spoznanja. Konkretno se v kozmologiji ta nemožnost manifestira na enega od dveh načinov. Po eni strani bi pojem sveta kot pojem absolutne totalitete pojavov terjal, da bi morali ob *danosti raznoterja* za totalno spoznanje, kar je glede na logiko zora sicer možno, poleg tega izvesti še *neskončno sintezo* tega materiala. Toda ker je ta sinteza sukcesivna, z njo ni mogoče proizvesti neskončne celote: dovršitev sinteze je v protislovju z neskončnostjo in svet nikoli ni spoznan v svoji celoti. Po drugi strani je vsaka dejansko vzpostavljena sinteza zaradi pogojev samega spoznavnega procesa pogojena, tako da je z vsakim dejansko opravljenim korakom sinteze vedno že vzpostavljena tudi *nujnost naslednjega koraka*. Če iz prvega izhaja, da sinteza ne more doseči neskončnosti, iz drugega sledi, da noben končni korak ni zadnji.

Zgoraj navedeni dialektični sklep znotraj transcendentalnega idealizma torej ni veljaven. Pogoji k danemu pogojenemu niso dani že skupaj s tem pogojenim samim, temveč so zaradi subjektivne posredovanosti predmetov spoznanja dani šele skozi sintezo spoznanja samo. To sicer ne pomeni, da je dejansko samo tisto, kar je dano v neposrednem izkustvu, v trenutno izpeljani sintezi; dejansko je namreč vse, do česar nas načeloma lahko privede sinteza v skladu s splošnimi zakoni.⁵⁰ Vsekakor pa pomeni, da so strukturne omejitve spoznavnega procesa hkrati tudi *meje predmetov možnega spoznanja*; niti prvi temelj zaporedja sveta niti svet kot neskončna celota zaporedja sveta zato ne obstajata. V tem smislu je *pojem sveta prazen pojem* in celotna antinomija, ki ga sprejema, spor o nečem neobstoječem.

»Razlog, zakaj sta prvi dve antinomiji obe napačni, je, da sem jima *moral* obema položiti v osnovo protisloven pojem, namreč pojem celote

50. Cf. npr. KrV, B 521 A 493: »Imenovati kak pojav za dejansko reč še pred zaznavo, pomeni bodisi da moramo v nadaljevanju izkustva naleteti na tako zaznavo bodisi pa sploh nima nobenega pomena.«

v prostoru in času, kar pa bi morala biti absolutna celota, potemtaka reč na sebi.«⁵¹

Če pa vendarle problematično privzamemo pojem sveta, ki ga nenazadnje dejansko uporabljamo, in to, kot se zdi, nujno, potem moramo reči, da je svet *nedoločen*. Tudi tukaj namreč velja, da predmet ni določen sam po sebi, temveč mu pripadajo le tista določila, ki so mu bila pripisana v njegovi (možni) sintezi; in ker ga ni mogoče dokončno spoznati niti kot končnega niti kot neskončnega, je v tem pogledu svet nujno nedoločljiv in nedoločen.

»Ker svet sploh ne eksistira na sebi (neodvisno od regresivnega zaporedja mojih predstav), ne eksistira niti kot *na sebi končna* niti kot *na sebi neskončna* celota. Če je ta vedno pogojena, svet nikoli ni dan v celoti, in svet torej ni nepogojena celota, in torej tudi ne eksistira kot taka, niti s končno niti z neskončno velikostjo.«⁵²

Nemožnost oziroma nedoločnost pojma sveta je razlog, zakaj apagogično sklepanje v tem primeru ne more biti veljavno. Če svet sploh ni določen, iz tega, da ni končen, še ne sledi, da je neskončen. Kant toliko praviloma sprejema negativni del dokaza, zanj je nedopusten le sklep, ki v porazu nasprotnika vidi lastno zmago.⁵³ Če svet

51. *Refl.* 5962 (1780-89?), Ak. A., XVIII, str. 402.

52. *KrV*, B 533 A 505.

53. Prim. antitezo prve antinomije: »Svet nima začetka, in nobene meje v prostoru, temveč je tako z ozirom na čas kot prostor neskončen.« Prvi del trditve je po Kantu pravilen in se ujema z njegovim lastnim stališčem, medtem ko za drugi del trditve to ne velja, saj bi morali zanj pred tem dokazati, da je svet *ali* končen *ali* neskončen. Na tem mestu se v sklepu kažeta dve vrzeli. Najprej v njem sploh ne gre za kontradiktorno zoperstavitev, saj nasprotje od »biti končen« ni »biti neskončen«, temveč »biti nekončen«. Iz te sodbe, ki je dober primer Kantove neskončne sodbe, pa bi naprej lahko sklepali na neskončnost sveta le v primeru, če bi bil svet celovito določen; ker ni, načelo izključenega tretjega tu ne velja. – Kant v zvezi s tem pravi (*KrV*, B 531-503): »Če potemtaka rečem: svet po prostoru bodisi je neskončen bodisi ni neskončen (non est infinitus), potem, če je prvi stavek napačen, mora biti resnično njegovo kontradiktorno nasprotje: svet ni neskončen. S tem bi le odpravil neskončni svet, ne da bi zato postavil kakega drugega, namreč končnega. Če pa se glasi: svet je bodisi neskončen bodisi končen (neneskončen), potem sta oba lahko napačna.«

ne more biti spoznan kot končen, potem iz tega zgolj izhaja, da je potrebno sintezo izkustva nadaljevati naprej in se dokončne odločitve vzdržati.

Pri razrešitvi (matematične) antinomije Kant torej pravi, da sta tako teza kot antiteza obe napačni, saj trdita več kot je mogoče vedeti.⁵⁴ Predmet spoznanja obstaja šele skozi sintezo in je dan le do to, kolikor seže možna sinteza.⁵⁵ V tej sintezi pa na podlagi splošnih zakonitosti spoznavnega procesa ne moremo naleteti na nobeno absolutno mejo, saj je vsak predmet spoznanja pogojen in s tem sam napotuje naprej na svoje pogoje. V primeru zamejenosti ali nezamejenosti sveta to pomeni, da nobena preteklost ni zadnja (oziroma prva), temveč se onstran nje vedno nahaja še neka spoznavna predpreteklost, tako da se potencialna sinteza nadaljuje v *nedoločeno*; pri vprašanju deljivosti materije pa ima to za posledico, da noben dejansko dobljeni člen delitve ni enostaven, temveč se deljivost nadaljuje v *neskončno*.⁵⁶

54. Rešitev dinamičnih antinomij se razlikuje od tega vzorca: tam Kant trdi, da sta lahko tako teza kakor antiteza *obe resnični*, kolikor ne govorita o istem. Ker gre namreč pri dinamičnih antinomijah za sintezo heterogenega, je tisto drugo danega pojava lahko ali neki drugi pojav ali drugi način obravnave tega istega pojava, torej njegov inteligibilni substrat. Teza in antiteza sta tedaj *združljivi*, če privzamemo, da se teza nanaša na inteligibilni, antiteza pa na senzibilni svet. – Takšen način razreševanja je sporen, in je verjetno motiviran zgolj s potrebo, da bi pokazali misljivost svobode znotraj pojavnega sveta. Drugače ni videti posebnega razloga, zakaj se ne bi dal tudi tretji antinomični spor prikazati po modelu matematične antinomičnosti.

55. Zato tudi v primeru potencialno neskončne sinteze ne moremo reči, da se v njej proizvede neskončno število členov. Čeprav je tako materija deljiva v neskončno, ne obstoji iz neskončnega števila delov, ker so sami deli proizvedeni šele skozi delitev, ta pa je v svoji aktualnosti vedno končna. Materija, ki je deljiva v neskončno, je torej vedno sestavljena iz končnega števila delov.

56. Drugače kot pri delitvi materije Kant pri sintezi preteklosti noče reči, da se regresivna sinteza nadaljuje v neskončno (in infinitum), temveč le v nedoločeno (in indefinitum), čeprav po drugi strani zatrdi, da je progresivna sinteza časa neskončna. Vendar se v obeh primerih zdi, da je tovrstna distinkcija neutemeljena. Omejimo se samo na vprašanje razlike med regresivno in progresivno sintezo v času. Dejstvo, da je preteklost že pretekla, prihodnost pa še ne, tu na prvi pogled sicer dopušča različno obravnavo. Toda ne za Kanta! Za transcendentalnega idealista

Ker ta univerzalizacija spoznavne sinteze sama nima statusa spoznanja, jo moramo nazadnje razumeti kot *regulativni princip* izkustvene rabe uma, da onstran vsakega doseženega spoznanja išče njegove pogoje. Z vsakim pogojenim spoznanjem, ki nam je *dano*, nam je hkrati *zadana* naloga njegovega preseganja.

Kantova rešitev antinomičnega spora je bila deležna različnega sprejema. Hegel je npr. menil, da je spor ostal *nerazrešen*, saj je Kant zgolj prepovedal tiste aplikacije, v katerih se pojavi, ne da bi ga odpravil v njegovem temelju. Takšna ocena je sicer vsaj glede na Kantov prikaz neupravičena. Če je pravi vzrok antinomije v predpostavki danosti reči kot določenih na sebi, če izhaja iz nedopustne ekstenzije našega spoznanja onstran meja možnega izkustva, potem je Kantova omejitev povsem legitimna. Vendar tudi zgolj pod tem pogojem. Težava pa je v tem, da smo že večkrat lahko opazili, da antinomija ni toliko zunanji spor med dogmatiki, temveč vse prej *interni spor znotraj transcendentalnega idealizma samega*.

Kantov prikaz antinomičnosti človeškega spoznanja v *Kritiki čistega uma* vzbuja pomisleke že zaradi tega, ker je Kant že zelo zgodaj trčil ob vprašanje nujne protislovnosti, vendar ga je utemeljeval na zelo različne načine. Leta 1769 je denimo zastopal stališče,

namreč med preteklostjo in prihodnostjo strogo vzeto ni razlike, saj v obeh primerih njegovo spoznanje izhaja iz (stalnega) sedanjika, iz katerega šele konstituira tako preteklost kakor prihodnost. Ker pa so pogoji možnega spoznanja hkrati pogoji obstoja predmetov spoznanja, je povsem upravičena trditev, da *zanj časovna premica teče iz sedanjosti v preteklost* in da *zanj tudi preteklost šele bo postala obstoječa*. »Tako lahko rečemo: dejanske reči preteklega časa so dane v transcendentalnem predmetu izkustva; ... tako da vsi dogodki, ki so pretekli od pradednega časa pred mojim obstojem do sedaj, vendarle ne pomenijo ničesar drugega kot možnost podaljšanja verige izkustva od pričujoče zaznave nazaj do pogojev, ki jo po času določajo.« (KrV, 523 A 495.) Razlika je le še v tem, da v primeru preteklosti čas spoznavanja teče v nasprotni smeri od časa dogajanja; vendar nazadnje tudi ta razlika odpade, če upoštevamo, da je čas po Kantu nazadnje čisti zor, ki je, če sploh, dan kot celota.

da naši umski pojmi sploh ne merijo na objekte, temveč so golo sredstvo subjektivne manipulacije z danimi predstavami.

»Najboljši dokaz, da pojmi uma niso objektivni, je, da so v evidentnem protislovju.«⁵⁷

Ta protislovnost je tudi po Kantovem tedanjem prepričanju postala očitna šele ob univerzalizaciji, vendar je bila ta tedaj bolj *zunanja okoliščina manifestacije* kot pa realni temelj protislovja. Pravi razlog je bil vse prej v relacijski naravi pojmov uma, kot sta temelj in substanca, ki kot taki vedno že sežejo preko sebe in preprečujejo možnost zaprtja spoznanja.

V Disertaciji nato Kant razlog za metafizične zmote postavi v *neskladje med čutno in intelektualno spoznavno zmožnostjo*. Pri pojmu sveta kot celote, ki ni več del, opozori na dvojnost njegove geneze: mislimo si ga lahko ali skozi abstraktni pojem razuma na podlagi ideje sestavitve ali pa ga poskušamo prikazati skozi postopno združevanje delov, ki ga sestavljajo. V prvem primeru si že skozi subsumpcijo mislimo svet v celoti, ne glede na njegov obseg, v drugem pa smo vezani na pogoje sinteze in te v določenih okoliščinah ne moremo izpeljati do konca. To nasprotje, ki je v nekem smislu notranje samemu razumu, saj gre za *nasprotje med občim in konkretnim*, za Kanta tedaj ni potegnilo za seboj nujnega protislovja. Njegov namen je bil obraten: z razločitvijo med inteligibilnim in senzibilnim svetom je poskušal protislovje ravno dislocirati in preprečiti, da bi pogoji čutnega spoznanja vplivali na intelektualno.

»To neskladje med čutno in razumsko zmožnostjo (katerih ustroj bom takoj prikazal) nam namreč kaže le to, da tistih *abstraktnih predstav*, ki jih je prejel od razuma, duh čisto ne zmore izpeljati in *concreto* in jih tako pretvoriti v zore.«⁵⁸

57. *Refl.* 3942 (1769?), Ak. A., XVII, str. 357.

58. »De mundi«, *Razpol* 11, str. 92-93.

Tisto, kar bo pozneje prikazano kot nasprotje med tezo in antitezo, je bilo torej po eni strani predstavljeno kot nasprotje med razumom in čutnostjo, po drugi strani pa sta bili obe sprejeti kot povsem pravilni, le da je bila veljavnost teze omejena na inteligibilni, veljavnost antiteze pa na senzibilni svet.

Kantovo tedanje pojmovanje je bilo bistveno vezano na privzetje dvojnosti sveta, kar je bilo s svoje strani pogojeno s tezo, da za izkustveno spoznanje ni potrebna realna raba razuma. Ko je nato Kant kmalu po Disertaciji razvil drugačen pojem izkustvenega spoznanja, ki je bil sedaj bistveno produkt čutnosti *in razuma*, se je skupaj z izgubo inteligibilnega sveta morala spremeniti tudi obravnava »neskladja med čutno in intelektualno spoznavno zmožnostjo«. Kant sedaj trdi, da nas *obe spoznavni zmožnosti v skladu z lastnimi principi privedeta do nasprotnih rezultatov*. Razum namreč vedno terja dovršenost sinteze pogojev, da bi lahko iz meje začel svojo obratno pot apriornega izvajanja nasledkov, medtem ko je po zakonih čutnosti vrsta pogojevanja nujno neskončna.

»Neskončnost je absolutna nemožnost dovršene sinteze (ne dovršenosti objekta) kompozicije ali dekompozicije danega predmeta. Pojav je neskončen, in njegova delitev gre v neskončno. Ta neskončnost se nanaša tako na dinamično kakor matematično sintezo. Nasprotno je v intelektualnem sinteza dovršena, vendar je pogoj, to dovršenost spoznati in konkretno, čuten. Um torej terja neodvisnost od čutnega, določitev njegovega pojma pa je lahko le čutna (antinomija).«⁵⁹

Pri tem »sporu parcialnosti čutnosti in totalnosti uma«⁶⁰ je za nas predvsem pomembno, da ga Kant obravnava ne toliko kot spor o

59. *Refl.* 4780 (ok. 1775-79), Ak. A., XVII, str. 725. – Cf. tudi *Refl.* 4742 (ok. 1773-77; Ak. A.; XVII, str. 694): »Antinomija uma ni torej nič drugega kot različnost umskih principov, kolikor so data čutna, tj. odvisna od objektov, ali intelektualna, tj. dana iz duha samega, ki se sicer skladajo glede (posamičnih) možnih izkustev, vendar ne glede njihove celote.«

60. *Refl.* 4759 (ok. 1775-77), Ak. A., XVII, 710: »Subjektivni spor parcialnosti čutnosti

prepovedanem predmetu, kot posledico poseganja onstran meja možnega izkustva, temveč vidi njegov pravi izvor v nasprotju med intelektualno in čutno spoznavno zmožnostjo. Ker sta obe zmožnosti konstitutivni za spoznanje, se v antinomiji manifestira spor, ki je položen v samo zasnovo možnosti izkustva. Kljub temu pa Kant tega spora tedaj ni obravnaval na simetričen način; ker je namreč teza možna le, če opustimo čutne pogoje izkustva, in je toliko transcendentalna, je za Kanta teza načeloma napačna in antiteza pravilna.⁶¹

Opozorilo na različnost obravnavanja problema antinomij pred Kritiko nam daje v roke nekaj koristnih namigov za branje Kantovega končnega stališča v sami *Kritiki čistega uma*, ne da bi bili še omejeni zgolj na njegov prikaz.

V tej perspektivi najprej opazimo, da je nasprotje posameznih antinomičnih sporov dejansko mogoče interpretirati kot nasprotje med intelektualnimi in čutnimi pogoji spoznanja,⁶² nazadnje *kot nasprotje med analitiko in estetiko*. Na povsem splošni ravni je namreč princip intelektualne plati izkustvenega spoznanja končnost, saj intelektualna sinteza napreduje postopoma in je v svoji dejanskosti vedno zamejena. Nasprotno pa je princip čutne plati spoznanja neskončnost, kolikor je zor, če sploh, dan kot neskončen. Antinomični spor tako dobimo že s preprosto *sopostavitvijo Kantovih trditev v estetiki in*

in totalnosti uma v določitvi spoznanja: pogojev empirične rabe v ekspoziciji pojavov; pogojev racionalne rabe v komprehenziji pojavov.«

61. *Refl.* 4760 (ok. 1775-77), Ak. A., XVII, str. 711: »Temelj antinomije uma je spor: 1. Vsa empirična sinteza je pogojena, tako matematična kakor dinamična. ... 2. Transcendentalna sinteza (skozi čiste umske pojme) nepogojena, vendar se zgodi skozi gole intelektualne pojme; to torej dejansko ni antinomija.«
62. Nekaj podobnega je že zelo zgodaj trdil Maas, cf. J. G. E. Maas, »Über die Antinomie der reinen Vernunft«, *Philosophisches Magazin*, 1/4 (1788), str. 471: »V dokazih ... se opirajo argumenti za enega od protislovnih stavkov na čutne in tisti za drugega na razumske predstave ali pa pri obeh protislovnih sodbah izhajajo iz spoznanja čutnosti. V prvem primeru je čisti um v sporu s čutnostjo, v drugem čutnost s samo seboj. ... Tako imenovana antinomija čistega uma ne vsebuje nobenih protislovij uma s samim seboj, temveč čutnosti s seboj ali z umom.«

analitiki. V estetiki npr. trdi, da je prostor dan kot neskončna velikost, v kateri je celota pogoj delov; nasprotno pa v analitiki postavi kot aksiom zrenja, da je predmet zaznave ekstenzivna velikost, ki nastane s postopnim dodajanjem vnaprej danih delov. Ti dve trditvi, iz katerih se da brez težav izpeljati prvo antinomijo, sta si, se zdi, v direktnem nasprotju. Ker pa sta po Kantu za spoznanje potrebna tako razum kot čutnost, je zanj antinomija neizbežna že na podlagi logike samega spoznanja in ne šele zaradi preseganja njegovih omejitev: protislovje se nahaja tu, sredi izkustva, in ne onstran njega.⁶³ Kolikor sta si logika zora in logika pojma med seboj v protislovju in kolikor je spoznanje opredeljeno ravno kot združitev pojma in zora, je pri Kantu antinomija celo nerazrešljiva. Za transcendentalnega idealista je tedaj *vsako konkretno spoznanje utelešenje protislovja*, ki ostane prikrito le toliko, kolikor v tem spoznanju ne ekspliciramo njegovih notranjih principov.

Toda ker je dejansko vprašljivo, koliko je mogoče transcendentalno estetiko integrirati v Kantov kritični projekt, se zdi, da bi se lahko tezi o notranji protislovnosti transcendentalnega idealizma izognili z opustitvijo estetike. Vendar nas niti ta poskus ne pripelje daleč in protislovje se nam vrne. Če se tokrat omejimo samo na drugo antinomijo, je njen spor preprosto utelešenje protislovnosti samega *pojma izkustvenega predmeta*. Po eni strani za njegovo spoznanje potrebujemo pojem transcendentalnega objekta = X, da bi nanj navezali izkustveno dane predikate; toliko moramo privzeti neki subjekt, ki je kot tak nujno nedeljiv, enostaven, *absoluten*. Po drugi strani pa nobeno izkustveno spoznanje ne more biti spoznanje nečesa enostavnega, tako da tega subjekta v pojavnosti sploh ne moremo najti.⁶⁴

63. Po tem branju je razlog antinomičnosti v *Kritiki čistega uma* nazadnje enak kot v Disertaciji in deloma po njej. Zanimivo pa je, da sta vlogi čutnosti in razuma natanko obrnjeni, saj je v Disertaciji razum zastopal logiko dane celote, postopnost sinteze pa je bila značilnost čutne spoznavne zmožnosti.

64. Isto protislovje lahko ponazorimo tudi ob Kantovi obravnavi pojma substance, saj sta si pojma subjekta (substance brez pogojev pojavnosti) in tistega vztrajnega (substance v času) v nasprotju. Manifesten rezultat te notranje napetosti med

Problem druge antinomije toliko tudi sploh ni omejen na pojem sveta, temveč se udejani ob vsakem izkustvu kot objektivnem spoznanju.

In tudi če bi nazadnje poskušali preprečiti prosto množenje protislovij z opozorilom, da je vezano izključno na pojem sveta, bi še enkrat prišli do istega rezultata. Pojem sveta je pojem absolutne celote in njegova problematičnost se praviloma navezuje na paradokse neskončnosti. Toda tedaj je prav vsaka reč utelešenje tega paradoksa, saj je vsaka obstoječa reč določena v vseh (neskončno) možnih ozirih. Res je sicer, da bi s stališča transcendentalnega idealizma ta celovita določitev implicirala dovršitev neskončne sinteze, ki ni možna, tako da predmet spoznanja nikoli ni spoznan v celoti in ne obstaja kot celovito določen. Toda prav v tem je pojem predmeta izkustva *enak pojmu sveta*, ki ravno tako ni celovito določen. In kakor pri pojmu sveta, si tudi tu človeški um, kljub neizvedljivosti neskončne sinteze, *mora* predstavljati, da predmet vendarle je celovito določen, to je ravno tisto, kar tvori njegovo objektivnost.

»Pojma ni mogoče celovito določiti; vendar je subjektivno nujno, da si njegovo celovito določitev predstavljamo kot idejo dovršitve pojma, tj. da si objekt predstavljamo brez te subjektivne omejitve, in tako si mislimo vsak objekt, kolikor je postavljen na sebi, namreč v dovršenosti določitve pojma objekta nasploh.«⁶⁵

Ravno Kantova argumentacija nas tako sili k trditvi, da antinomije niso omejene samo na pojem sveta, temveč je končna reč že kot taka antinomična. To protislovje je vgrajeno v njegov sistem, izhaja iz protislovnosti samega pojma možnega spoznanja, ki v sebi vključuje dva nasprotna si principa: objekt je bistveno objekt za subjekta, hkrati pa mora bistveno imeti lastno samostojnost, da bi bil objekt.

subjektom in substanco se kaže v dejstvu, da Kant niti za en sam izkustveni primer ne more zatrditi, da je to substanca. Ker namreč subjekt ni predmet neposrednega izkustva, substanco pa lahko verificiramo le na podlagi *vztrajnosti skozi ves čas*, bi v ta namen še enkrat potrebovali neskončno spoznanje.

65. *Ref. 6256* (ok. 1785-88), Ak. A., XVIII, str. 533.

Če se v tej oceni torej pridružujemo Heglu,⁶⁶ ki je bil pravzaprav ves čas naše vodilo, se moramo nazadnje strinjati z njim tudi v podarku, da v tem ne smemo videti slabosti Kantovega sistema. Nasprotno, nujna antinomičnost izkustvenega spoznanja je njegova moč.

66. Podobnega mnenja je bil sicer že Salomon Maimon, cf. S. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin 1790, str. 227: »Jaz pa razširjam sfero idej in iz njih izhajajočih antinomij veliko dlje: trdim, da jih je mogoče najti ne samo v metafiziki, temveč tudi v fiziki, še celo v matematiki, in da zato antinomije zahtevajo veliko bolj občo razrešitev. Ta je po mojem v tem, da je mogoče in potrebno naš razum obravnavati v dveh nasprotnih si ozirih. 1) Kot absolutni razum (neomejen s čutnostjo in njenimi zakoni). 2) Kot naš razum, po njegovi omejenosti. Zato more in mora misliti svoje objekte po dveh nasprotnih si zakonih.«

Johann Gottlieb Fichte

PRVI UVOD V VEDOSLOVJE

(1797)

Predgovor

Baco de Verulamio

*De re, quae agitur, petimus, ut
homines eam non opinionem,
sed opus esse, cogitent ac pro
certo habeant, non sectae nos
alicujus, aut placiti, sed utilitatis
et amplitudinis humanae
fundamenta moliri. Deinde, ut,
suis commodis aequi, in
commune consulant, et ipsi in
partem veniant.*

Avtorja vedoslovja je že bežna seznanjenost s filozofsko literaturo od izida Kantovih Kritik zelo kmalu prepričala, da se je temu velikemu možu njegova namera, da v temelju preosnuje način mišljenja dobe o filozofiji in z njim o vsej znanosti, v celoti izjalovila; saj niti eden od njegovih številnih naslednikov ne opaža, o čem se pravzaprav govori. Avtor je bil prepričan, da to ve; sklenil je, da posveti svoje življenje nekemu od Kanta povsem neodvisnemu prikazu tistega velikega odkritja, in te odločitve ne bo opustil. Ali mu bo uspelo, da bo v svoji dobi razumljen kaj bolj, bo pokazal čas. Na vsak način ve, da nič resničnega in koristnega, kar enkrat pride med ljudi, ne gre v izgubo; tudi če bo to znalo uporabljati šele pozno potomstvo.

Glede na svoj akademski poklic sem pisal predvsem za svoje slušatelje, pri katerih je bilo v moji moči, da nadaljujem z ustnim pojasnjevanjem tako dolgo, dokler me ne razumejo.

Tu ni mesto, da bi govoril, kako upravičeno sem lahko zadovoljen z njimi in da v zelo mnogih med njimi gojim najboljše upe za znanost. Tisti spis je postal znan tudi zunaj, in med učenimi obstajajo o njem razne predstave. Sodbe, kjer bi bili razlogi vsaj nakazani, nisem ne prebral ne slišal, razen pri svojih slušateljih; zato pa toliko več zasramovanj, zasmehovanj in občega pritrjevanja, da ta nauk z vsem srcem zavračajo, in tudi, da ga ne razumejo. Kar zadeva slednje, sem vso krivdo za to pripravljen nositi sam, dokler se ne bodo morda seznanili z vsebino mojega sistema kje drugje in ugotovili, da tam vendarle ni podan tako povsem nerazumljivo; ali pa sem krivdo pripravljen tudi povsem brezpogojno in za vselej vzeti nase, če lahko s tem pri bralcu zbudim željo, da se spusti v pričujoči prikaz, v katerem sem se trudil za skrajno jasnost. Ta prikaz bom nadaljeval, dokler se ne bom prepričal, da pišem povsem zaman. Zaman pa pišem tedaj, če se nihče ne spušča v moje razloge.

Bralcu sem dolžan še naslednje opozorilo. Od nekdaj sem govoril, in tukaj to ponavljam, da moj sistem ni noben drugi kot Kantov. To pomeni: moj sistem vsebuje isti pogled na stvar, a je v svojem postopanju povsem neodvisen od Kantovega prikaza. Tega nisem dejal zato, da bi se skril za veliko avtoriteto ali da bi za svoj sistem iskal kako oporo zunaj njega samega; temveč da bi povedal resnico, da bi bil pravičen.

Čez dvajset let bo to morda dokazano. Kant je doslej, če odštejem neki novejši namig, ki ga bom označil dalje spodaj, zaklenjena knjiga, in kar je bilo prebrano iz nje, je ravno tisto, kar vanjo ne sodi in kar je Kant hotel ovreči.

Moji spisi ne želijo Kanta pojasnjevati ali biti pojasnjeni iz njega; stati morajo sami za sebe, in Kant ostaja povsem zunaj igre. Ne gre mi – da to naravnost povem – za popravljanje in dopolnjevanje kakih

utečenih filozofskih pojmov, naj se imenujejo kantovski ali protikantovski, gre mi za njihovo dokončno izkoreninjenje in za popolni obrat v načinu mišljenja o tej točki razmišljanja, tako da bi bil čisto zares, in ne zgolj tako rekoč, objekt postavljen in določen s spoznavno zmožnostjo in ne spoznavna zmožnost z objektom. Moj sistem je potemtakem mogoče preveriti le iz njega samega, ne iz načel neke filozofije; skladati se mora le sam s seboj; pojasniti ga je mogoče le iz njega samega, dokazati ali ovreči le iz njega samega; moramo ga ali v celoti sprejeti ali v celoti zavreči.

»Če je ta sistem resničen, potem nekateri stavki ne morejo držati,« tako tu ne pravimo; kajti nikakor ni moje mnenje, da bi moglo držati, kar je s tem sistemom ovrženo.

»Tega spisa ne razumem,« mi ne pomeni nič drugega kakor goli zven besed: in takšno priznanje se mi zdi skrajno nezanimivo in skrajno nepoučno. Mojih spisov ni mogoče razumeti, in tako tudi ni bilo mišljeno, ne da bi jih študirali; kajti ne vsebujejo ponovitve neke že naučene lekcije, temveč, ker pač Kant ni bil razumljen, nekaj za to dobo povsem novega.

Graja brez razloga mi ne pove nič drugega, kot da ta nauk nekomu ne ugaja, in to priznanje je še enkrat skrajno nepomembno; vprašanje sploh ni v tem, ali vam ugaja ali ne, temveč ali je dokazano. V tem prikazu bom, da bi olajšal preverbo z razlogi, povsod povedal, kje je treba napasti sistem. Pišem le za take, pri katerih še prebiva notranji čut za gotovost in dvomljivost, za jasnost ali zmedenost njihovega spoznanja, ki jim znanost in prepričanje nekaj velja in ki jih žene živa vnema, da jo iščejo. S tistimi, ki so spričo dolgega duhovnega hlapčevstva izgubili sami sebe in s samim seboj svoj občutek za lastno prepričanje in svojo vero v prepričanje drugih, za katere je norost, da bi kdo samostojno iskal resnico, ki v znanostih ne vidijo ničesar drugega kot udobno služenje kruha in se pred vsako njihovo razširitvijo zgrozijo, ker prinaša novo delo, ki se ne sramujejo nobenega sredstva, da bi zatrli kvarilca zaslužka – z njimi nimam nobenega opravka.

Žal bi mi bilo, ko bi me oni razumeli. Doslej mi je z njimi uspelo po želji, in tudi zdaj upam, da jih bo ta nagovor tako zmedel, da odslej naprej ne bodo videli ničesar drugega kot črke, medtem ko bo tisto, kar pri njih zastopa mesto duha, z notranje zadržanim besom divjalo sem ter tja.

Uvod

I

Bodi pozoren sam nase: obrni svoj pogled od vsega, kar te obdaja, in ga usmeri v svojo notranjost – je prva zahteva, ki jo filozofija postavlja svojemu učencu. Ni govora o ničemer, kar je zunaj tebe, temveč zgolj o tebi samemu.

Tudi pri najbolj bežnem samoopazovanju bo vsakdo zaznal izrazito razliko med različnimi neposrednimi določili svoje zavesti, ki jih lahko imenujemo tudi predstave. Nekatere predstave se nam namreč kažejo kot popolnoma odvisne od naše svobode, vendar nikaor ne moremo verjeti, da bi jim ustrezalo kaj zunaj nas, brez našega dodatka. Naša fantazija, naša volja se nam kaže kot svobodna. Druge predstave nanašamo na neko resnico, ki naj bi veljala neodvisno od nas, kot na njihov model; in pod pogojem, da se skladajo s to resnico, se imamo v določitvi te predstave za vezane. V spoznanju se, kar zadeva njegovo vsebino, nimamo za svobodne. Na kratko lahko rečemo: nekatere naše predstave spremlja občutje svobode, druge občutje nujnosti.

Razume se, da se ne more zastaviti vprašanje: Zakaj smo v predstavah, odvisnih od svobode, določeni ravno tako in ne drugače? – Kajti ko postavimo, da so predstave odvisne od svobode, zavrremo vsako aplikacijo pojma razloga; takšne so zato, ker sem jih jaz tako določil, in ko bi jih bil določil drugače, bi bile drugačne.

Vsekakor pa je razmisleka vredno vprašanje: Kaj je temelj sistema predstav, ki jih spremlja občutje nujnosti, in tega občutja nujnosti samega? Odgovoriti na to vprašanje je naloga filozofije; in po mojem prepričanju ni filozofija nič drugega kot znanost, ki reši to nalogo. Sistem predstav, ki jih spremlja občutje nujnosti, imenujemo tudi *izkustvo*: tako notranje kakor zunanje. Filozofija mora potemtakem – rečeno z drugimi besedami – podati temelj vsega izkustva.

Proti pravkar podanim trditvam je mogoče postaviti le tri ugovore. Najprej bi kdo lahko zatrdil, da v zavesti ne nastopajo predstave, ki jih spremlja občutje nujnosti in se nanašajo na neko resnico, ki bi bila določena brez našega dodatka. Takšen bi ali trdil to proti lastni boljši vednosti ali pa bi bil drugačen kakor drugi ljudje; tedaj zanj tudi ne bi obstajalo nič, kar bi zanikal, niti zanikanje, in njegov ugovor bi lahko brez nadaljnega preskočili. Potem bi lahko kdo dejal, da na zastavljeno vprašanje sploh ni mogoče odgovoriti, da se glede tega nahajamo v nepremagljivi nevednosti in moramo ostati v njej. Da bi se s takim spuščali v razloge in protirazloge, je povsem odveč. Najbolje ga ovržemo z dejanskim odgovorom na vprašanje, in tako mu ne ostane nič drugega, kot da preveri naš sistem in pove, kje in zakaj se mu ne zdi zadosten. Končno bi kdo lahko vzel v precep poimenovanje in zatrdil: filozofija je nasploh ali pa poleg navedenega tudi še nekaj drugega. Takemu ne bi bilo težko pokazati, da so od nekdanj vsi poznavalci imeli za filozofijo ravno to, kar je bilo navedeno, da ima vse, kar bi sam utegnil imeti za filozofijo, že druga imena; da mora, če naj to ime označuje nekaj določenega, označevati ravno to določeno znanost.

Ker pa se nismo pripravljeni spuščati v ta brezplodni besedni spor, smo sami s svoje strani že dolgo opustili to ime, in znanost, ki prav posebej rešuje nakazano nalogo, imenovali *vedoslovje*.

2

Le pri nečem, kar je ocenjeno kot naključno, tj. pri čemer se predpostavlja, da bi lahko bilo tudi drugače, ne da bi bilo obenem določeno s svobodo, lahko sprašujemo po temelju; in ravno s tem, da sprašuje po njegovem temelju, postane to spraševalcu nekaj naključnega. Naloga poiskati temelj za nekaj naključnega pomeni: navesti nekaj drugega, iz česar določnosti bi se dalo uvideti, zakaj ima tisto utemeljeno od vseh raznoterih določil, ki bi mu lahko pripadala, ravno tista, ki jih ima. Temelj se, že na podlagi gole misli temelja, nahaja zunaj utemeljenega; oba, utemeljeno in temelj, sta si, kolikor sta to, zoperstavljena, vezana drug na drugega, in prvo je tako pojasnjeno iz drugega.

Filozofija pa mora podati temelj vsega izkustva; njen objekt potemtakem nujno leži *zunaj vsega izkustva*. Ta stavek velja za vso filozofijo in je dejansko veljal obče, vse do epohe kantovcev in njihovih dejstev zavesti, torej notranjega izkustva.

Proti tu navedenemu stavku se sploh ne da ugovarjati: kajti prva premisa našega sklepanja je gola analiza navedenega pojma filozofije, in iz njega to izhaja. Če bi denimo kdo opozoril, da bi morali pojem temelja definirati drugače, temu vsekakor ne bi mogli preprečiti, da si pri tem poimenovanju misli, kar hoče: mi pa z vso svojo pravico definiramo, da *mi* v gornjem opisu filozofije razumemo prav to, kar je navedeno. Če ta pomen ne bi bil dopusten, bi morali potemtakem nasploh zanikati možnost filozofije v pomenu, ki smo ga navedli zgoraj, na to pa smo zgoraj že odgovorili.

3

Končno umno bitje nima ničesar razen izkustva; izkustvo je tisto, ki vsebuje celotno snov njegovega mišljenja. Filozof se nujno nahaja pod istim pogojem; tako se zdi nepojmljivo, kako bi se lahko dvignil nad izkustvo.

Vendar lahko abstrahira, in to pomeni: kar je v izkustvu povezano, lahko s svobodo mišljenja loči. V izkustvu sta neločljivo povezani *reč*, tisto, kar naj bi bilo določeno neodvisno od naše svobode in po čemer naj bi se naše spoznanja ravnalo, in *inteligenca*, ki naj bi spoznala. Filozof lahko abstrahira od ene od obeh, in tedaj abstrahira od izkustva in se dvigne nadenj. Če abstrahira od prvega, dobi inteligenco *na sebi*, to pomeni, ne glede na njeno razmerja do izkustva; če abstrahira od drugega, dobi *reč na sebi*, to pomeni, ne glede na to, da ta *reč* nastopa v izkustvu – kot pojasnitveni temelj izkustva. Prvi postopek se imenuje *idealizem*, drugi *dogmatizem*.

Možna sta, o tem naj bi vas prepričal pričujoči sistem, le ta dva filozofska sistema. Po prvem sistemu so predstave, ki jih spremlja občutje nujnosti, produkti inteligence, ki jo je potrebno predpostaviti za njihovo pojasnitev; po drugem so produkti *reči na sebi*, ki jo je potrebno predpostaviti zanje.

Če bi kdo hotel zanikati ta stavek, bi moral pokazati, bodisi da poleg abstrakcije obstaja še kaka druga pot, kako se dvigniti nad izkustvo, bodisi da v izkustvu zavesti nastopa še kaj drugega kot obe navedeni sestavini.

Glede prvega bo dalje spodaj sicer res postalo jasno, da tisto, kar naj bi bila inteligenca, pod nekim drugim predikatом dejansko nastopa v zavesti in da torej ni nekaj, kar je proizvedeno zgolj z abstrakcijo; vendar se bo tam tudi pokazalo, da je njena zavest pogojena z neko, človeku sicer vsekakor naravno, abstrakcijo.

Nikakor ne zanikamo, da je iz drobcev teh dveh heterogenih sistemov pač gotovo mogoče skovati eno celoto in da je bilo to nekonsekventno delo dejansko zelo pogosto narejeno: zanikamo pa, da je ob konsekventnem postopanju možnih več sistemov kot ta dva.

Med objektoma – pojasnitveni temelj izkustva, ki ga postavi kaka filozofija, bomo imenovali *objekt te filozofije*, saj se zdi, da obstaja

le skozi njo in za njo –, med objektom *idealizma* in objektom *dogmatizma* je glede njunega razmerja do zavesti nasploh izrazita razlika. Vse, česar se zavedam, se imenuje objekt zavesti. Obstajajo tri razmerja tega objekta do predstavljajočega. Objekt se kaže ali kot proizveden šele skozi predstavo inteligence ali kot navzoč brez njene dodatka; in v drugem primeru, ali kot določen tudi po svojem ustroju ali pa kot navzoč le po svojem obstoju, po ustroju pa določljiv skozi svobodno inteligenco.

Prvo razmerje pripada nekemu zgolj izmišljenemu predmetu, naj bo brez smotra ali s smotrom, drugo predmetu izkustva, tretje le enemu samemu predmetu, ki ga bomo takoj pokazali.

Namreč jaz se lahko svobodno določim, da mislim to ali ono, npr. dogmatikovo reč na sebi. Če abstrahiram od mišljenega in gledam le na sebe, si v tem predmetu sam postanem predmet neke določene predstave. Da se sebi kažem kot določen ravno tako in ne drugače, ravno kot misleč, in med vsemi možnimi predmeti misleč ravno reč na sebi, naj bi bilo po moji sodbi odvisno od moje samodoločitve: jaz sem se svobodno naredil za takšen objekt. Samega sebe na sebi pa nisem naredil jaz, temveč sem primoran, da se vnaprej mislim kot tisto določujoče te samodoločitve. Jaz sam sem si torej objekt, katerega ustroj je pod nekaterimi pogoji odvisen zgolj od inteligence, katerega obstoj pa je treba vedno predpostaviti.

No, ravno ta jaz na sebi* je objekt idealizma. Objekt tega sistema še vedno dejansko nastopa v zavesti kot nekaj realnega, ne kot *reč na sebi*, saj bi bi idealizem s tem nehal biti to, kar je, in se sprevrgel v dogmatizem, temveč kot *jaz na sebi* – ne kot predmet izkustva, saj ni določen, temveč ga določim šele jaz, in brez te določitve ni nič in brez nje nasploh ni; temveč kot nekaj, kar je dvignjeno nad vse izkustvo.

* Doslej sem se izogibal temu izrazu, da ne bi dal povoda za predstavo jaza kot reči na sebi. Moja previdnost je bila zaman: zato ga zdaj uporabljam, ker ne vidim, zaradi koga bi moral biti previden.

Objekt dogmatizma sodi nasprotno k objektom prvega razreda, ki so proizvedeni zgolj skozi svobodno mišljenje; reč na sebi je gola izmišljotina, in nima nobene realnosti. Ne nastopa npr. v izkustvu: kajti sistem izkustva ni nič drugega kot mišljenje, ki ga spremlja občutje nujnosti, in celo dogmatik, ki ga kakor vsak filozof mora utemeljiti, ga ne more imeti za nič drugega. Dogmatik sicer hoče zagotoviti tej reči na sebi realnost, se pravi, nujnost, da jo mislimo kot temelj izkustva, in to bi res storil, ko bi pokazal, da je izkustvo dejansko mogoče pojasniti z njo, brez nje pa je nikakor ni mogoče; vendar je vprašanje ravno v tem, in kar je potrebno dokazati, se ne sme predpostaviti.

Torej ima objekt idealizma pred objektom dogmatizma to prednost, da ga je mogoče pokazati v zavesti – ne kot pojasnitveni temelj izkustva, to bi bilo protislovno in bi ta sistem sam naredilo za del izkustva, a vendarle v zavesti nasploh –, medtem ko drugi ne more veljati za nič drugega kot za golo izmišljotino, ki svojo realizacijo pričakuje šele od uspeha sistema.

To smo navedli zgolj za olajšavo razločnega uvida v razliko med obema sistemoma, ne pa, da bi iz tega izvajali kaj proti drugemu. Da mora objekt vsake filozofije kot pojasnitveni temelj izkustva ležati zunaj izkustva, zahteva že bistvo filozofije in tega še zdaleč ne štejem v slabost kakega sistema. Zakaj naj bi oni objekt poleg tega še na poseben način nastopal v zavesti, za to nismo našli še nobenega razloga.

Če koga gornje trditve ne bi mogle prepričati, s tem še ne bi postalo nemogoče njegovo prepričanje o celoti, saj gre tu le za priložnostno opazko. Vendar bom, v skladu s svojim načrtom, tudi tu upošteval možne ugovore. Kdo bi utegnil zanikati zatrjeno neposredno samozavedanje v svobodnem delovanju duha. Takega bi morali še enkrat opozoriti na pogoje samozavedanja, ki smo jih navedli. Tisto samozavedanje se ne vsili in ne nastopi samo od sebe; dejansko moramo svobodno delovati in potem abstrahirati od objekta in biti pozorni le na sebe same. Nikogar ni mogoče primorati, da to stori, in tudi če

pravi, da je to storil, še vedno ne moremo vedno vedeti, ali pri tem postopa pravilno in v skladu z zahtevo. Z eno besedo, te zavesti ni mogoče nikomur dokazati; vsakdo jo mora s svobodo proizvesti sam v sebi. Proti drugi trditvi, da je reč na sebi gola izmišljotina, bi lahko kdo ugovarjal le zato, ker je ne bi razumel. Takega bi napotili nazaj na gornji opis nastanka tega pojma.

5

Nobenega od teh dveh sistemov nasprotni ne more ovreči: kajti njun spor je spor o prvem principu, ki ga ni mogoče več izpeljati; vsak od obeh ovrže princip drugega, če mu le priznamo njegov princip; vsak nasprotnemu zanika vse, in tako nimata nobene skupne točke, iz katere bi se lahko med seboj razumela in sporazumela. Tudi če sta si videti edina o besedah kakega stavka, jih vsak jemlje v drugačnem smislu.*

Najprej idealizem ne more ovreči dogmatizma. Prvi sicer ima, kot smo videli, to prednost pred drugim, da svoj pojasnitveni temelj izkustva, svobodno delujočo inteligenco, lahko pokaže v zavesti. To dejstvo kot tako mu mora priznati tudi dogmatik, kajti drugače ni bil več sposoben nobene razprave z njim; vendar ga s pravilnim sklepanjem iz svojega principa pretvori v videz in prevaro, kot tak pa ni več primeren za pojasnitveni temelj drugega sistema, saj se sam v

* Od tod to, da Kant ni bil razumljen in da se vedoslovje ni prebilo in se gotovo tudi ne bo tako kmalu. Kantov sistem in sistem vedoslovja sta, ne v običajnem nedoločnem, temveč v pravkar navedenem določenem pomenu besede, *idealistična*; moderni filozofi pa so v celoti *dogmatiki* in so trdno odločeni to ostati. Kanta so prenašali zgolj zato, ker ga je bilo mogoče narediti za dogmatika; vedoslovje, pri katerem ni mogoče izvesti take preobrazbe, je za te modroslovce nujno nevzdržno. Hitra razširitev Kantove filozofije, potem ko je bila dojeta, kakor je bila dojeta, ni dokaz temeljitosti, temveč plitkosti naše dobe. Deloma je v tej podobi najbolj čuden spaček, kar jih je kdaj proizvedla človeška fantazija, in da tega ne uvidijo, ne dela velike časti njenim zagovornikom; deloma se da brez težav pokazati, da je bila dobro sprejeta le zato, ker so z njo lahko vso resno spekulacijo postavili na stran, prepričani, da imajo v njej pečatno pismo, da smejo še naprej gojiti ljubi površni empirizem.

njegovi filozofiji ne more potrditi. Po njem je vse, kar nastopa v naši zavesti, produkt reči na sebi, kar potemtakem velja tudi za naša domnevna določila skozi svobodo, skupaj z mnenjem, da smo svobodni. To mnenje se proizvede v nas skozi učinkovanje reči, in določila, ki jih izvajamo iz svoje svobode, so ravno tako proizvedena skoznjo: le da tega ne vemo, zato jih ne pripisujemo nobenemu vzroku in torej svobodi. Vsak konsekvntni dogmatik je nujno fatalist; on ne zanika dejstva zavesti, da se imamo za svobodne: kajti to bi bilo nerazumno; vendar iz svojega principa dokaže napačnost te izjave. – Povsem pa zanika samostojnost jaza, na kateri gradi idealist, in jo naredi zgolj za produkt reči, za akcidenso sveta; konsekvntni dogmatik je nujno tudi materialist. Ovreči ga je mogoče le iz postulata svobode in samostojnosti jaza; ravno to pa je tisto, kar on zanika.

Prav tako tudi dogmatik ne more ovreči idealista.

Njegov princip, reč na sebi, ni nič, in kakor mora priznati celo njen zagovornik, nima nobene druge realnosti razen tiste, ki naj bi jo dobila s tem, da se da z njo pojasniti izkustvo. Ta dokaz idealist uniči s tem, da izkustvo pojasni na drugačen način, da torej zavrne ravno tisto, na čemer gradi dogmatik. Reč na sebi postane popolna himera; videti ni več nobenega razloga, zakaj naj bi jo privzeli; in z njo se celotna dogmatična zgradba sesuje.

Iz povedanega hkrati izhaja absolutna nekompatibilnost obeh sistemov, saj to, kar sledi iz enega, odpravi nasledke iz drugega; od tod nujna nekonsekvntnost njunega mešanja v eno. Pri vseh tovrstnih poskusih se členi ne ujemajo med seboj, in nekje vedno nastane ogromna vrzel. – Kdor bi podvomil v to trditev, bi moral pokazati možnost takšne sestavitve, možnost zveznega prehoda od materije do duha ali, obratno, ali, kar pomeni isto, zveznega prehoda od nujnosti do svobode.

Ker se zdi, kolikor lahko uvidimo doslej, da imata v spekulativnem oziru oba sistema enako vrednost, da ne moreta stati skupaj, vendar tudi noben ne more doseči ničesar proti drugemu, je zanimivo vpra-

šanje, kaj bi utegnilo gnati tistega, ki to uvidi – in to je vendar tako lahko uvideti –, da dá prednost enemu pred drugim, in kako to, da se ni splošno razširil skepticizem, kot popolna odpoved odgovarjanju na zadani problem.

Spor med idealistom in dogmatikom je pravzaprav v tem, ali naj samostojnost jaza žrtvujemo za samostojnost reči ali pa naj, obratno, žrtvujemo samostojnost reči za samostojnost jaza. Kaj je sedaj tisto, kar razumnega človeka žene, da se raje izreče za eno kot za drugo?

Filozof z navedenega gledišča, na katerega se mora nujno postaviti, če naj velja za filozofa, in na katerem se človek v napredovanju mišljenja znajde za krajši ali daljši čas tudi brez zavestnega dodatka, opazi zgolj to, *da si mora predstavljati*, da je on svoboden in da so zunaj njega določene reči. Pri tej misli človek ne more ostati; misel gole predstave je le polovična misel, odkrušeni kos misli; dodati je treba nekaj, kar ustreza predstavi neodvisno od predstavljanja. Z drugimi besedami: predstava ne more obstajati sama zase, le v povezavi z nečim drugim je nekaj in za sebe ni nič. Prav ta nujnost mišljenja je tisto, kar nas od tistega gledišča prižene k vprašanju: kaj je temelj predstav ali, kar je povsem isto, kaj je tisto, kar jim ustreza?

Seveda predstava samostojnosti jaza in samostojnosti reči lahko obstojita druga ob drugi, vendar ne samostojnost obeh sama. Le eno je lahko tisto prvo, začetno, neodvisno: tisto, kar je drugo, je s tem, da je drugo, nujno odvisno od prvega, s katerim naj bi bilo povezano.

Katero od obeh naj sedaj naredimo za prvo? Možen ni noben odločitveni temelj iz uma; kajti tu ne gre za navezavo kakega člana v zaporedje, za kar bi zadostovali že umski temelji, temveč za začetek celotnega zaporedja, ki je kot absolutno prvi akt odvisen zgolj od svobode mišljenja. Zato bo določen po samovolji, in ker odločitev samovolje vendarle mora imeti neki temelj, bo določen *po nagnjenju in interesu*.

Najvišji interes in temelj vseh drugih je interes *za samega sebe*. Enako pri filozofu. Ne izgubiti samega sebe v rezoniranju, temveč

se ohraniti in uveljaviti, to je interes, ki nevidno vodi vse njegovo mišljenje. Obstajata pa dve stopnji človeškosti; in v napredovanju našega rodu, preden ne bo druga stopnja obče dosežena, dve glavni vrsti ljudi. Eni, ki se še niso dvignili do polnega občutja svoje svobode in absolutne samostojnosti, najdejo sami sebe le v predstavljanju reči; oni imajo le tisto razdrobljeno samozavedanje, ki je prilepljeno na objekte in ga je potrebno šele zbrati iz njihove raznoterosti. Svojo podobo uzrejo le v rečeh, kakor v ogledalu; če jim vzamete reči, izgubijo obenem tudi svoje sebstvo; zavoljo samih sebe ne morejo opustiti verovanja v njihovo samostojnost; kajti oni sami obstojijo le z njimi. Vse, kar so, so dejansko postali skozi zunanji svet. Kdor je dejansko le produkt reči, se nikoli tudi ne bo videl drugače, in imel bo prav, dokler bo govoril zgolj o sebi in sebi podobnih. Princip dogmatizma je vera v reči zavoljo samega sebe; torej posredno verovanje v svoje lastno razdrobljeno sebstvo, ki ga nosijo le objekti.

Kdor pa se zaveda svoje samostojnosti in neodvisnosti od vsega, kar je zunaj njega – in tega se ovemo le tako, da se neodvisno od vsega sami po sebi naredimo za nekaj –, ta ne potrebuje reči za oporo svojega sebstva in jih tudi ne more rabiti, ker odpravijo tisto samostojnost in jo spremenijo v prazni videz. Jaz, ki ga ima on in ki interesira njega, odpravi ono verovanje v reči; iz nagnjenja verjame v svojo samostojnost, zgrabi jo v afektu. Njegovo verovanje vase samega je neposredno.

Iz tega interesa se da pojasniti tudi afekte, ki običajno posegajo v obrambo filozofskih sistemov. Dogmatik se ob napadu na svoj sistem dejansko znajde v nevarnosti, da bo izgubil samega sebe; vendar ni oborožen proti temu napadu, ker se v sami njegovi notranjosti nahaja nekaj, kar drži z napadalcem; zato se brani z vnemo in ogorčenjem. Nasprotno si idealist pač ne more kaj, da ne bi z nekakšnim omalovaževanjem gledal na dogmatika, ki mu ne more povedati ničesar, česar ne bi sam že zdavnaj vedel in zavrnil kot zmotnega; kajti do idealizma

prideš zgolj, če že ne skozi dogmatizem sam, potem vsaj skozi strinjanje z njim. Dogmatik se razburja, obrača na glavo in bi preganjal, ko bi bilo to v njegovi moči: idealist je umirjen in v skušnjavi, da bi se iz dogmatika norčeval.

Kakšno filozofijo izbereš, je potemtakem odvisno od tega, kakšen človek si: kajti filozofski sistem ni mrtvo pahištvo, ki ga lahko zavržeš ali vzameš, kakor te je volja, temveč je oživljeno z dušo človeka, ki ga ima. Kak po naravi mlahav ali zaradi duhovnega hlapčevstva, izbranega luksusa in nečimrnosti upadli in uveli karakter se ne bo nikoli dvignil do idealizma.

Dogmatiku lahko pokažemo nezadostnost in nekonsekventnost njegovega sistema, o čemer bomo takoj spregovorili; lahko ga zmedemo in strašimo z vseh strani; vendar ga ne moremo prepričati, ker ne more mirno in zadržano poslušati in preveriti nečesa, česar sploh ne more prenesti. Za filozofa – če se bo idealizem potrdil kot edina resnična filozofija –, za filozofa moraš biti rojen, vzgojen in se sam vzgojiti; a nobena človeška umetnost te za to ne more narediti. Zato si tudi ta znanost med *že narejenimi* možmi obeta le malo prozelitov; če sploh sme upati, potem se nadeja več od mladega sveta, katerega prirojena moč še ni padla v uvelosti dobe.

6

Vendar je dogmatizem povsem nesposoben pojasniti, kar mora pojasniti, in to odloči o njegovi neprimernosti.

Pojasniti bi moral predstavo, in on si naloži, da jo bo naredil pojmljivo iz nekega učinkovanja reči na sebi. Ne sme pa zanikati, kar glede predstave pravi neposredna zavest. – In kaj pravi o njej? Ni moj namen, da bi tu zajemal v pojem, kar se da le notranje zreti, niti izčrpati tistega, čemur je posvečen velik del pretresa v vedoslovju. Spomnil bi zgolj na to, kar je že zdavnaj moral ugotoviti vsakdo, ki je le obrnil vase trden pogled.

Inteligenca kot taka *opaža samo sebe*; in to videnje samega sebe je neposredno združeno z vsem, kar se ji pripeti,* in v tej *neposredni* združitvi biti in videnja obstoji narava inteligence. Kar je v njej in kar ona je nasploh, je *za sebe samo*; in le kolikor je to za sebe samo, je to ona, kot inteligenca. Mislim si ta ali oni objekt: kaj to pomeni, in kako se kažem sebi v tem mišljenju? Ne drugače kot: jaz v sebi proizvedem neka določila, če je objekt gola izmišljotina; ali neka določila so navzoča brez mojega dodatka, če naj bi bil objekt nekaj dejanskega; *in jaz opažam tisto proizvajanje, tisto bit*. V meni so le, kolikor jih opažam: opažanje in bit sta neločljivo združena. – Reč je po drugi strani lahko marsikaka; toda brž ko nastane vprašanje: *za koga* pa je to? ne bo nihče, ki razume besedo, odvrnil: za sebe samo, temveč si mora misliti zraven še neko inteligenco, *za katero* je; nasprotno pa je inteligenca nujna za sebe samo, kar je, in zraven nje ni potrebno misliti ničesar drugega. S postavljenostjo nje kot inteligence je že postavljeno tudi tisto, za kar je. Potemtakem je v inteligenci – da se izrazim slikovito – dvojna vrsta, vrsta biti in vrsta opažanja, realnega in idealnega; in prav v neločljivosti tega dvojnega je njeno bistvo (inteligenca je sintetična); nasprotno pa reči pripada le enostavna vrsta, vrsta realnega (gola postavljenost). Inteligenca in reč sta torej naravnost zoperstavljeni: ležita v dveh svetovih, med katerima ni nobenega mostu.

To naravo inteligence nasploh in njena posebna določila poskuša dogmatizem pojasniti z načelom kavzalnosti: bila naj bi nekaj povzročenega, drugi člen v vrsti.

Toda načelo kavzalnosti govori o eni *realni* vrsti, ne o dvojni. Moč učinkujočega je naperjena na nekaj drugega, kar je zunaj njega, kar mu je zoperstavljeno, in v tem drugem proizvede neko bit in nič več: bit za možno inteligenco zunaj njega in ne za njega. Tudi če predmetu učinkovanja date kako mehanično silo, bo prejeti vtis pre-

* To videnje samega sebe se neposredno nanaša na vse, kar ona je. – [Dodano v 2. izd.]

nesel naprej na sosednjega, in tako se lahko začetno gibanje prenaša skozi vrsto, kolikor hočete daleč; toda v tej vrsti ne boste nikjer našli člena, ki bi deloval nazaj vase. Ali pa dajte predmetu učinkovanja največ, kar lahko date reči, dajte mu vzdražnost, tako da se lahko usmeri iz lastne sile in po zakonih svoje lastne narave, ne po zakonu, danem od učinkujočega, kakor v vrsti golega mehanizma: tedaj bo sicer učinkoval nazaj na vzgib in določitveni temelj njegove biti v tem učinkovanju ne bo več v vzroku, temveč bo v njem le pogoj, da sploh je nekaj; vendar to je in ostane gola, enostavna bit. Intelligence ne dobite, če je ne mislite zraven kot nekaj prvega, absolutnega, in pojasniti njeno povezavo s tisto od nje neodvisno bitjo vam bo šlo težko od rok. – Po tej pojasnitvi vrsta je in ostane enostavna, in tako sploh ni pojasnjeno, kar bi moralo biti pojasnjeno. Pokazati bi morali prehod od biti do predstavljanja; tega ne storite in tudi ne morete storiti, kajti v vašem principu leži zgolj temelj neke biti, ne pa tej biti povsem tujega predstavljanja. Naredite ogromen skok v svet, ki je vašemu principu povsem tuj.

Ta skok poskušate prikriti na razne načine. Strogo vzeto – in tako postopa konsekvantni dogmatizem, ki hkrati postane materializem – duša sploh ne bi smela biti reč in nasploh nič, temveč le produkt, le rezultat vzajemnega učinkovanja reči med seboj.

Vendar s tem nastane le nekaj v rečeh, nikjer pa nekaj od reči razmejenega, če ne mislite zraven intelligence, ki opazuje reči. Primere, ki jih navajate za ponazoritev svojega sistema, npr. o harmoniji, ki nastane iz sozvočja več inštrumentov, ponazarjajo ravno njegovo nerazumnost. Sozvočja in harmonije ni v inštrumentih; je le v duhu poslušalca, ki raznotero v sebi združi v eno; in če ne bi mislili zraven poslušalca, je sploh ne bi bilo.

In vendar, kdo bi lahko dogmatizmu branil, da obravnava dušo kot eno od reči na sebi? Tedaj tudi duša sodi med tisto, kar postulira za rešitev svoje naloge, in le tako je mogoče načelo učinkovanja reči aplicirati na dušo, saj materializem pozna le vzajemno učinkovanje

reči med seboj, s katerim naj bi bila proizvedena misel. Da bi nemisljivo naredili misljivo, so učinkujočo reč ali dušo ali oboje že takoj predpostavili tako, da bi skozi učinkovanje lahko nastale predstave. *Učinkujoča reč* naj bi bila takšna, da bi bili njeni učinki predstave, nekako tako kakor v Berkeleyjevem sistemu *Bog*. (Ta sistem je dogmatičen in nikakor ne idealističen.) S tem nismo nič na boljšem; razumemo le mehanično učinkovanje, in nam sploh ni možno misliti drugačnega učinkovanja; tista predpostavka vsebuje torej gole besede, v katerih pa ni nobenega smisla. Ali pa naj bi bila duša takšne vrste, da bi se vsako učinkovanje nanjo izteklo v predstavo. Vendar se nam s tem zgodi enako kakor s prvim stavkom; sploh ga ne moremo razumeti.

Tako postopa dogmatizem povsod in v vsaki podobi, v kateri se pojavlja. V ogromno vrzel, ki mu ostane med rečmi in predstavami, postavi namesto pojasnila nekaj praznih besed, ki se jih sicer lahko naučimo na pamet in jih ponovimo, pri katerih pa živ človek še nikoli ni mislil ničesar in tudi nikoli ne bo mislil ničesar. Če si namreč hočemo določno misliti način, *kako* se to zgodi, se celotni pojem razgubi v prazno peno.

Dogmatizem lahko torej svoj princip le ponavlja in ponavlja v različnih podobah, lahko ga pove in še enkrat pove; ne more pa iz njega iz nič preiti k tistemu, kar je treba pojasniti, in ga izpeljati. Ravno v tej izpeljavi pa obstoji filozofija. Dogmatizem potemtakem, gledano tudi s strani spekulacije, sploh ni filozofija, temveč le jalovo zatrjevanje in zagotavljanje. Kot edino možna filozofija preostane idealizem.

Kar je predstavljeno tu, se ne bo soočalo z ugovori bralca, kajti proti temu ni mogoče navreči ničesar; vsekakor pa se bo soočalo z absolutno nesposobnostjo mnogih, da bi to razumeli. Da je vsako učinkovanje mehanično in da po mehanizmu ne nastane nobena predstava, tega ne more zanikati nihče, ki le razume besede. Toda ravno v tem tiči težava. Potrebna je že določena stopnja samostojnosti

in svobode duha, da bi dojel opisano bistvo inteligence, na katero se je opirala vsa naša ovržba dogmatizma. Mnogi v svojem mišljenju še niso prišli dlje kot do dojetja enostavne vrste naravnega mehanizma; tako jim tudi predstava, če so jo vendarle pripravljani misliti, samodejno pade v to vrsto, edino, ki se vleče v njihovem duhu. Predstava jim postane neke vrste reč; o tem se lahko prepričamo pri najslavnejših filozofskih piscih. Za take je dogmatizem zadosten; zanje ni nobene vrzeli, ker zoperstavljeni svet zanje sploh ne obstaja. – Dogmatika potemtakem ne moremo ovreči s prikazanim dokazom, naj bo še tako jasen; ni mu ga namreč mogoče posredovati, ker mu manjka zmožnost, da bi dojel njegovo premiso.

Tudi način, kako tukaj obravnavamo dogmatizem, krši to blago miselnost naše dobe, ki je bila resda neobičajno razširjena v vseh dobah, a je šele v naši povzdignjena v maksimo, izraženo v naslednjih besedah: ne smeš biti tako strog v sklepanju, v filozofiji dokazov ne smeš jemati tako natančno kakor denimo v matematiki. Ko ta način mišljenja vidi nekaj členov verige in sprevidi pravilo, po katerem se sklepa, preostali del takoj dopolni kar počez z domišljijo, ne da bi dalje raziskoval, kaj je v njem. Ko jim npr. neki Aleksander von Joch reče: Vse reči so določene z naravno nujnostjo, naše predstave pa so odvisne od ustroja reči in naša volja od predstav, torej je vse naše hotenje določeno z naravno nujnostjo, in naše mnenje o svobodi naše volje je zmota; tedaj jim je to nenavadno razumljivo in razvidno, čeprav ni v tem nič človeškega razuma, in gredo prepričani in osupli nad ostroumnostjo te demonstracije. Poudariti moram, da vedoslovje niti ne izhaja iz tega blagega načina mišljenja niti ne računa nanj. Če se v dolgi verigi, ki jo mora povleči, en sam člen ne drži trdno naslednjega, zanj ni dokazano čisto nič.

7

Idealizem pojasnjuje, kakor je bilo rečeno že zgoraj, določila zavesti iz delovanja inteligence. Ta je zanj le dejavna in absolutna,

ne trpna; slednje ne, ker je v skladu z njegovim postulatом inteligenca prvo in najvišje, tako da pred njo ni ničesar, iz česar bi se dalo pojasniti njeno trpnost. Iz istega razloga ji tudi ne pripada nobena *bit*, *nobeno obstajanje* v pravem pomenu, ker je to rezultat vzajemnega učinkovanja, tu pa ni in tudi ni moč privzeti ničesar, s čimer bi inteligenca mogla biti v vzajemnem učinkovanju. Inteligenca je za idealizem *početje* in absolutno nič drugega; še celo nekaj *dejavnega* je ne smemo imenovati, ker ta izraz napotuje na nekaj obstojnega, kar ima v sebi dejavnost. Za takšen privzetek pa idealizem nima nobenega temelja, ker tega ni v njegovem principu in ker je vse drugo potrebno šele izpeljati. Iz delovanja te inteligence je treba sedaj izpeljati *določene* predstave, predstave sveta, brez našega dodatka navzočega, materialnega, prostorskega sveta itn., ki, kot je znano, nastopajo v zavesti; vendar se iz nedoločenega ne da izpeljati nič določenega, formule izpeljave, načela temelja, tukaj ni mogoče uporabiti. Potemtakem bi moralo biti tisto delovanje inteligence, ki je postavljeno v temelj, *določeno* delovanje, in sicer, ker je inteligenca sama najvišji pojasnitveni temelj, delovanje, ki je *določeno z njo samo* in njenim bistvom, ne z nečim zunaj nje. Predpostavka idealizma bo potemtakem ta: inteligenca deluje, vendar lahko na podlagi svojega lastnega bista deluje le na neki način. Če si ta nujni način delovanja mislimo ločeno od delovanja, ga zelo primerno imenujemo zakoni delovanja; torej obstajajo nujni zakoni inteligence. – S tem pa je hkrati postalo pojmljivo tudi občutje nujnosti, ki spremlja določene predstave: inteligenca tedaj ne čuti denimo kakega vtisa od zunaj, temveč v tistem delovanju čuti omejitve svojega lastnega bista. Kolikor idealizem postavi to predpostavko o nujnih zakonih inteligence, ki je edino umno določena in dejansko pojasnjujoča, se imenuje *kritični* ali tudi *transcendentalni* idealizem. Transcendentni idealizem bi bil takšen sistem, ki bi izpeljeval določene predstave iz svobodnega in popolnoma nezakonitega delovanja; popolnoma protislovna predpostavka, kajti kakor je bilo ravno kar rečeno, na takšno delovanje ni mogoče aplicirati načela temelja.

Zakoni delovanja inteligence, ki jih moramo privzeti, sami gotovo tvorijo neki sistem, kakor jih je gotovo potrebno utemeljiti v enem bistvu inteligence; to pomeni: da inteligenca pod tem določenim pogojem deluje ravno tako, se da pojasniti naprej, in sicer pojasniti od tod, ker ima inteligenca pod nekim pogojem nasploh neki določeni način delovanja; in tudi to slednje se da ponovno pojasniti iz enega samega temeljnega zakona. Inteligenca si v teku svojega delovanja sama daje svoje zakone; in sama ta zakonodaja se zgodi po nekem še višjem nujnem delovanju ali predstavljanju. Npr. zakon kavzalnosti ni prvi izvorni zakon, temveč je le eden od več načinov povezave raznoterja in ga je moč izpeljati iz temeljnega zakona te povezave; in zakon te povezave raznoterja je moč, tako kakor raznoterje samo, še enkrat izpeljati iz višjih zakonov.

Glede na to pripombo pa se lahko celo kritični idealizem loti dela na dva načina. Ali tisti sistem nujnih načinov delovanj in skupaj z njim tudi tako nastale objektivne predstave dejansko izpelje iz temeljnih zakonov inteligence, in tako pred očmi bralca ali poslušalca postopoma proizvede celotni obseg naših predstav; ali pa pač od nekod povzame te zakone, denimo tako, kakor so že neposredno aplicirani na objekte, torej na njihovi najnižji stopnji (na tej stopnji se imenujejo kategorije), in sedaj trdi: skozi te zakone so objekti določeni in urejeni.

Od kod kritiku druge vrste, ki privzetih zakonov inteligence ne izpelje iz njenega bista, od kod mu vendar že samo materialno poznavanje teh zakonov, poznavanje, da so to ravno tile, zakon substancialnosti [ali] kavzalnosti? Kajti za zdaj ga še ne bom obremenjeval z vprašanjem, od kod ve, da so to zgolj imanentni zakoni inteligence. To so zakoni, ki so neposredno aplicirani na objekte: in on si jih je lahko priskrbel le z abstrakcijo od teh objektov, torej le iz izkustva. Nič ne pomaga, če jih denimo preko ovinka povzame iz logike; kajti tudi sama logika mu je nastala le z abstrakcijo od objektov, in tako le posredno naredi tisto, kar bi nam, storjeno neposredno,

preopazno padlo v oči. Zato ne more z ničimer potrditi, da so njegovi postulirani zakoni mišljenja dejansko zakoni mišljenja, da dejansko niso nič drugega kot imanentni zakoni inteligence: dogmatik proti njemu zatrjuje, da so to obče, v bistvu reči utemeljene lastnosti reči, in samo po sebi ni videti, zakaj naj bi nedokazani trditvi enega naklonili večje verovanje kot nedokazani trditvi drugega. – Pri tem postopku ne pride do uvida, da in zakaj bi morala inteligenca delovati ravno tako. Za dosego takšnega uvida bi moralo biti v premisah izpostavljeno nekaj, kar lahko pripada le inteligenci, in iz teh premis bi morali biti pred našimi očmi izpeljani tisti zakoni mišljenja.

Posebej pa pri tem postopku ni videti, kako lahko nastane sam objekt; kajti tudi če bi bili kritiku pripravljeni priznati njegove nedokazane postulate, bi bile s tem vendarle pojasnjene zgolj *lastnosti* in *razmerja* reči; da je npr. v prostoru, da se kaže v času, da je treba njene akcidence nanesti na nekaj substancialnega itn. Ampak od kod potem tisto, kar ima ta razmerja in lastnosti; od kod potem snov, ki je povzeta v te forme? V to snov se zateče dogmatizem, in tako ste zlo samo še povečali.

Mi pač dobro vemo, reč zares nastane skozi delovanje po teh zakonih, reč ni nič drugega kot – *vsa ta razmerja, strnjena skozi upodobitveno moč*, in vsa ta medsebojna razmerja so reč; objekt je zares izvorna sinteza vseh tistih pojmov. Forma in snov nista posebna kosa; celokupna formnost je snov, in šele v analizi dobimo posamezne forme. Toda po navedeni metodi lahko kritik tudi to le zagotavlja; in celo skrivnost je, od kod on sam ve, kar ve. Dokler ne naredimo, da celotna reč nastane pred očmi misleca, dogmatizma še nismo izgnali iz njegovega zadnjega zavetja. To pa je mogoče le tako, da pustimo inteligenco delovati v njeni celotni, ne v deljeni zakonitosti.

Takšen idealizem je potemtakem nedokazan in nedokazljiv. Proti dogmatizmu nima nobenega drugega orožja kot zagotovilo, da ima prav; in tudi proti višjemu dovršenemu kriticizmu nima drugega orožja kot nemočno jezo in trditev, da ni mogoče iti dlje, zagotovilo,

da onstran preko njega ni več nobenih tal, da tedaj to *njemu* postane nerazumljivo, in podobno; kar vse ne pomeni nič.

Končno so v takšnem sistemu izpostavljeni le tisti zakoni, po katerih so z zgolj subsumirajočo vzajemno močjo določeni le objekti zunanjega izkustva. Vendar je to daleč najmanjši del sistema uma. Ta polovični kriticism, ki mu manjka uvid v celotno postopanje uma, zato na področju praktičnega uma in reflektirajoče presodnosti slepo tava okoli kakor kak papagaj in enako neprizadeto piše samemu sebi popolnoma nerazumljive izraze.*

Metodo dovršenega transcendentalnega idealizma, ki ga podaja vedoslovje, sem povsem jasno razložil že na nekem drugem mestu.** Ne morem si pojasniti, kako ne bi bilo mogoče razumeti tiste razlage; naj bo dovolj, da mi zagotavljajo, da je niso razumeli.

Tako sem primoran še enkrat reči že povedano, in poudarjam, da je v tej znanosti vse odvisno od razumevanja tega.

* Takšen kritični idealizem je v svojem *Edino-možnem stališču kritične filozofije* podal gospod prof. Beck. Čeprav ima ta nauk po mojem zgoraj prikazano pomanjkljivost, me to vseeno ne more zadržati, da ne bi temu možu, ki se je v zmedbi naše dobe samostojno povzpел do uvida, da Kantova filozofija ne uči dogmatizma, temveč transcendentalni idealizem, in da po njej objekt ni dan ne v celoti ne napol, temveč je narejen, javno izkazal dolžnega spoštovanja in izrazil upanja, da se bo s časom povzpел še višje. Navedeni spis imam za najprimernejše darilo, ki ga je mogoče podariti naši dobi, in ga kot najboljšo pripravo priporočam tistim, ki bi hoteli iz mojih spisov študirati vedoslovje. Sicer ne vodi do tega sistema, vendar uniči najmočnejše zadržke, ki tolikim zapirajo pot do njega. – Nekaterim se je ton tistega spisa zdel žaljiv, in še pred kratkim je recenzent v nekem znanem žurnalu zahteval z razločnimi besedami: *crustula, elementa velit ut discere prima*; vsaj meni pa se zdi njihov ton kvečjemu preblag; kajti resnično ne vidim, zakaj naj bi se nekaterim piscem zahvaljevali še za to, da celo desetletje in še dlje mešajo in ponižujejo najpronikljivejši in najbolj vzvišeni nauk, in zakaj bi si morali najprej izprositi njihovo dovoljenje, da bi smeli imeti prav. – Glede prehnjenosti, s katero je isti pisec v neki drugi družbi, za katero je dosti predober, kvasal o knjigah, za katere bi mu morala njegova lastna vest povedati, da jih ne razume in da pač ne more dobro vedeti, kako globoko bi utegnili iti stvar, ga lahko obžalujem le zaradi njega samega.

** V spisu: *O pojmu vedoslovja*, Weimar 1794.

Ta idealizem izhaja iz enega samega temeljnega zakona uma, ki ga pokaže neposredno v zavesti. Pri tem postopa takole. Poslušalca ali bralca pozove, naj si svobodno misli določen pojem; če bo to storil, bo ugotovil, da je primoran postopati na neki način. Pri tem je potrebno razložiti dvojje: zahtevani miselni akt; ta je izveden s svobodo, in kdor ga ne izvede sam, ne stoji pred tistim, kar pokaže vedoslovje; – in nujni način, kako mora izpeljati akt; ta način je utemeljen v naravi inteligence in ni odvisen od samovolje; je nekaj *nujnega*, kar pa nastopi le v svobodnem delovanju in ob njem; nekaj *najdenega*, kar pa je mogoče najti le pod pogojem svobode.

Toliko idealizem v neposredni zavesti pokaže to, kar zatrjuje. Gola predpostavka pa je, da je tisto nujno temeljni zakon celotnega uma, da se da iz njega izpeljati celotni sistem naših nujnih predstav, ne le o svetu, kjer so njegovi objekti določeni s subsumirajočo in reflektirajočo razsodno močjo, temveč tudi o nas samih, kot svobodnih in praktičnih bitjih pod zakoni. To predpostavko mora dokazati z dejansko izpeljavo, in ravno v tem je njegovo pravo opravilo.

Pri tem postopa na naslednji način. *Pokaže, da tisto, kar je bilo najprej navedeno kot temeljno načelo in prikazano neposredno v zavesti, ni možno, ne da bi se obenem zgodilo nekaj drugega, in to drugo ne, ne da bi se obenem zgodilo nekaj tretjega; to vse dotlej, dokler pogoji tistega, kar je bilo najprej navedeno, niso izčrpani v celoti in je to, po svoji možnosti, popolnoma pojmljivo.* Njegov tek je neprekinjeno napredovanje od pogojenega do pogoja. Pogoj postane zopet nekaj pogojenega, in potrebno je najti njegov pogoj.

Če je predpostavka idealizma pravilna in če je bilo sklepanje v izpeljavi pravilno: potem mora kot zadnji rezultat, kot skupek vseh pogojev tistega najprej navedenega, iziti sistem nujnih predstav ali celokupno izkustvo; ta primerjava pa se ne izkaže v filozofiji sami, temveč šele za nazaj.

Kajti idealizem ne meri denimo na to izkustvo kot njemu že vnaprej znani cilj, h kateremu bi moral prispeti; v svojem postopanju ne

ve ničesar o izkustvu in se nanj sploh ne ozira; idealizem napreduje od svojega izhodišča v skladu s svojim pravilom, brez skrbi za to, kaj bo izšlo na koncu. – Dan mu je pravi kot, iz katerega mora povleči svojo premico; ali res potrebuje še točko, proti kateri bi jo povlekel? Hočem reči, hkrati so mu dane vse točke njegove črte skupaj. Dano vam je določeno število. Domnevate, da je produkt nekih faktorjev. Tedaj morate po dobro vam znanem pravilu le poiskati produkt teh faktorjev. Ali se ujema z danim številom, se bo že še pokazalo za nazaj, ko boste imeli produkt. Dano število je celokupno izkustvo; faktorji so – tisto pokazano v zavesti in zakoni mišljenja; množenje je filozofiranje. Tisti, ki vam svetujejo, da imejte pri filozofiranju eno oko vedno uperjeno tudi na izkustvo, vam svetujejo, da faktorje malo spremenite in nekoliko napak množite, da boste pač zagotovo dobili ujemajoča se števila; postopek, ki je tako nepošten kakor plitev.

Kolikor obravnavamo one zadnje rezultate idealizma kot take, kot nasledke rezoniranja, so *a priori* v človeškem duhu; in kolikor iste rezultate, če se rezoniranje in izkustvo dejansko ujemata, obravnavamo kot dane v izkustvu, se imenujejo *a posteriori*. *A priori* in *a posteriori* za dovršeni idealizem sploh nista več dvoje, temveč eno; pri tem gre le za dve strani obravnave istega in razlika je zgolj v načinu, kako pridemo do njega. Filozofija anticipira celokupno izkustvo, *misli* si ga le kot nujno, in toliko je v primerjavi z dejanskim izkustvom apriorna. *A posteriori* je število, kolikor ga obravnavamo kot dano; *a priori* isto število, kolikor ga dobimo kot produkt dveh faktorjev. Kdor o tem meni drugače, ta sam ne ve, kaj govori.

Če se rezultati neke filozofije ne ujemajo z izkustvom, potem je ta filozofija gotovo napačna: kajti tedaj ni izpolnila svoje obljube, da bo celokupno izkustvo izpeljala iz nujnega delovanja inteligence. Tedaj je ali predpostavka transcendentalnega idealizma nasplošne nepravilna ali pa je bil transcendentalni idealizem nepravilno obravnavan le v nekem določenem prikazu, ki ne opravi, kar bi moral. Ker naloga pojasniti izkustvo iz njegovega temelja že leži v

človeškem umu, ker ne bo noben umen človek privzel, da bi v umu lahko ležala kaka naloga, katere rešitev bi bila popolnoma nemogoča; ker obstajata le dve poti, pot dogmatizma in pot transcendentalnega idealizma, in ker je mogoče za prvo pot brez nadaljnega pokazati, da ne more opraviti tega, kar obljublja: se bo odločni mislec vedno odločil za slednje, da smo se zgolj zmotili v sklepanju in da je predpostavka na sebi gotovo pravilna, in ga noben neuspešen poskus ne bo mogel zadržati, da ne bi poskusil znova, dokler mu enkrat končno ne uspe.

Pot tega idealizma gre, kot vidimo, od nečesa, kar nastopa v zavesti, vendar le na podlagi svobodnega miselnega akta, do celokupnega izkustva. Kar leži med obojim, je njegovo pravo področje. Ni dejstvo zavesti, ne sodi v obseg izkustva; kako bi se kaj takega kdaj moglo imenovati filozofija, ko pa mora ta pokazati temelj izkustva, temelj pa je nujno zunaj utemeljenega. Je nekaj, kar je proizvedeno s svobodnim, vendar zakonitim mišljenjem. – To bo takoj postalo jasno, ko si še nekoliko podrobneje ogledamo temeljno trditev idealizma.

Tisto sploh postulirano ni možno, pokaže idealizem, brez pogoja nečesa drugega, to drugo ne, brez pogoja nečesa tretjega itn.; torej, v vsem, kar navaja idealizem, ni možno nič posamič, temveč je vsako posamično možno le v združitvi z vsemi. Potemtakem po njegovi lastni trditvi v zavesti nastopa le celota, in ta celota je ravno izkustvo. Idealizem jo hoče spoznati bolje, zato jo mora analizirati, in sicer ne s slepim tipanjem, temveč po določenem pravilu kompozicije, tako da vidi nastati celoto pred lastnimi očmi. Tega je zmožen, ker zmore abstrahirati; ker v svobodnem mišljenju pač zmore zajeti posamično samo zase. Kajti v zavesti ne nastopa zgolj nujnost predstav, temveč tudi njihova svoboda: in ta svoboda lahko zopet postopa ali zakonito ali po pravilih. Ta celota mu je dana z gledišča nujne zavesti; najde jo tako, kakor najde samega sebe. Le tista vrsta, ki nastane s sestavitvijo te celote, je proizvedena skozi svobodo. Kdor izpelje ta akt

svobode, ta se je ove, in s tem tako rekoč odpre novo področje v svoji zavesti: kdor ga ne izpelje, zanj tisto, kar je pogojeno z njim, sploh ne obstaja. – Kemik sestavi neko telo, denimo določeno kovino, iz njenih elementov. Navadni človek vidi dobro znano kovino; kemik spoj telesa in določenih elementov. Ali tedaj oba vidita nekaj drugega? Ne bi rekel; vidita isto, le na drugačen način. Kemikov način gledanja je *aprioren*, on vidi posamično; način gledanja navadnega človeka je *aposterioren*, on vidi celoto. – Pri tem je le ta razlika: kemik mora celoto najprej analizirati, preden jo lahko komponira, ker se ukvarja z nekim predmetom, ki njegovega pravila sestavitve ne more poznati pred analizo; filozof pa lahko komponira brez predhodne analize, ker že pozna pravilo svojega predmeta, um.

Vsebinsi filozofije potemtakem ne pripada nobena druga realnost kot realnost nujnega mišljenja, pod pogojem, da hočemo misliti kaj o temelju izkustva. Inteligenca je mogoče misliti le kot dejavno, in misliti jo je mogoče le kot dejavno na ta določeni način, trdi filozofija. Ta realnost ji popolnoma zadošča; kajti iz filozofije izhaja, da druge realnosti sploh ni.

Vedoslovje hoče podati dovršeni kritični idealizem, ki smo ga zdaj opisali. Kar smo povedali na koncu, vsebuje pojem vedoslovja, in glede tega mi ni treba poslušati nobenih ugovorov; kajti kaj hočem storiti sam, ne more nihče vedeti bolje kakor jaz sam. Demonstracije nemožnosti neke stvari, ki se realizira in je deloma že realizirana, so samo smešne. Treba se je zgolj držati izpeljave in raziskati, ali res opravi to, kar je obljubila.

Prevedel Zdravko Kobe.

Johann Gottlieb Fichte

**DRUGI UVOD V VEDOSLOVJE,
za bralce, ki že imajo kak filozofski sistem.**

(1797)

1

Prepričan sem, da v prvem delu tega žurnala podani uvod popolnoma zadošča za neobremenjene bralce, tj. za take, ki se brez vnaprej oblikovanega mnjenja prepustijo piscu, mu ne pomagajo, a mu tudi ne nasprotujejo. Drugače je s tistimi, ki že imajo kak filozofski sistem. Ti so si iz njegove zgradbe abstrahirali določene maksime, ki so pri njih postale temeljna načela; kar ni vzpostavljeno v skladu s temi pravili, je zanje brez vsake nadaljnje raziskave, in ne da bi jim bilo to sploh treba prebrati, napačno; zagotovo mora biti napačno, saj je proizvedeno v nasprotju z njihovo edino veljavno metodo. Če se tem naj ne bi v celoti odpovedali – in zakaj naj bi se jim? – moramo pred vsem drugim najprej odstraniti to oviro, ki nam krađe njihovo pozornost; vzbuditi jim moramo nezaupanje v njihova pravila.

Še prav posebej je ta preliminarne raziskava o metodi potrebna pri vedoslovju, ki je v svoji celotni zgradbi in pomenu povsem različno od zgradbe in pomena filozofskih sistemov, ki so bili v navadi doslej. Izdelovalci sistemov, na katere merim, izhajajo pač iz nekega pojma; brez vsake skrbi, od kod so ta pojem vzeli in iz česa so ga sestavili, ga analizirajo, ga kombinirajo z drugimi, katerih izvor jim je enako neproblematičen; in to njihovo rezoniranje je že samo njihova filozofija. Njihova filozofija obstoji potemtakem v njihovem lastnem mišljenju. Povsem drugače je z vedoslovjem. Tisto, kar naredi za predmet svojega mišljenja vedoslovje, ni mrtev pojem, ki bi bil v

odnosu do njegove raziskave le trpen in iz katerega bi ono šele s svojim mišljenjem naredilo nekaj, temveč je nekaj živega in dejavnega, kar iz sebe in skozi sebe samo proizvaja spoznanja, in kar filozof zgolj opazuje. Njegov posel pri tej stvari ni nič drugega, kot da tisto živo prestavi v smotrno dejavnost, to njegovo dejavnost opazuje, jo zajame in pojmi kot eno. Izvede eksperiment. Njegova stvar je, da predmet raziskave prestavi v tak položaj, ko bo zagotovo mogoče opraviti tisto opažanje, na katerega meri; njegova stvar je, da je pozoren na pojave, jih pravilno spremlja in povezuje; a kako se obnaša objekt, ni njegova stvar, temveč stvar objekta samega, in deloval bi naravnost v nasprotju s svojim lastnim smotrom, če objekta ne bi prepustil samemu sebi, temveč bi sam posegal v razvitje pojava. Nasprotno pa filozof prve vrste izdela umeten produkt. V objektu svoje obdelave računa le na materijo, ne na njegovo notranjo, samodejavno moč. Še preden se loti dela, mora biti ta notranja moč že usmrčena, drugače bi se upirala njegovi obdelavi. Iz te mrtve mase izdela nekaj zgolj s svojo lastno močjo, in zgolj glede na svoj lastni, že pred tem zasnovani pojem. V vedoslovju obstajata dve zelo različni vrsti duhovnega delovanja: vrsta jaza, ki ga filozof opazuje, in vrsta opažanj filozofa. V nasprotnih filozofijah, na katere sem se pravkar nanašal, obstaja le *ena* vrsta mišljenja, vrsta filozofovih misli; saj njegova snov sama ni vpeljana kot misleča. Eden od glavnih razlogov za nesporazume in mnoge neumestne ugovore proti vedoslovju tiči v tem, da teh dveh vrst ali sploh ne razlikujejo ali pa to, kar sodi v eno vrsto, zamenjajo s tistim, kar sodi v drugo; in da to počnejo, izhaja od tod, ker imajo v svoji filozofiji le eno vrsto. Delovanje tistega, ki izdela umetni produkt, je, ker njegova snov ne deluje, vsekakor pojav sam; relacija tistega, ki je izvedel eksperiment, pa ni pojav sam, in za katerega gre, temveč pojem o njem.*

* Na isti zamenjavi obeh vrst mišljenja v transcendentalnem idealizmu bi temeljilo tudi mnenje, da je *poleg* in *zunaj* tega sistema možen tudi *realističen* sistem, ki da je enako temeljit in konsekventen. Realizem, ki se vsiljuje nam vsem in celo

Po tej preliminarni opombi, katere širša aplikacija bo vsebovana v naši pričujoči razpravi, – kako se bo vedoslovje lotilo dela, da reši svojo nalogo?

Vprašanje, na katerega mora odgovoriti, je, kot je znano, tole: Od kod sistem predstav, ki jih spremlja občutje nujnosti? Ali: Kako pridemo do tega, da temu, kar je vendar le subjektivno, pripišemo objektivno veljavo? Ali, ker objektivno veljavo označujemo z bitjo: Kako pridemo do tega, da privzamemo bit? Ker to vprašanje izhaja iz obrata vase samega, iz opažanja, da je neposredni objekt zavesti vendarle zgolj zavest sama, ne more govoriti o nobeni drugi biti, kakor o biti za nas; in bilo bi popolnoma nesmiselno, če bi to vprašanje imeli za isto kot vprašanje o biti brez odnosa do zavesti. Vendar se v našem filozofskem času pač dogaja, da filozofi najpogosteje ženejo ravno največji nesmisel.

Samo zastavljeno vprašanje: Kako je možna bit za nas? abstrahira od vse biti: tj. ne misli denimo neke ne-biti, s čimer bi bil ta pojem le negiran, ne bi pa bilo abstrahirano od njega, temveč si pojma biti sploh ne misli, ne pozitivno ne negativno. Sprašuje o temelju predikata biti nasploh, naj bo pripisan ali izgovorjen; temelj pa se vedno nahaja izven utemeljenega, tj. temu je zoperstavljen. Odgovor

najodločnejšemu idealistu, ko pride do delovanja, tj. privzetek, da predmeti povsem neodvisno od nas eksistirajo zunaj nas, tiči v idealizmu samem in je v njem pojasnjen in izpeljan; in izpeljava objektivne resnice, tako v svetu pojavov kakor tudi v inteligibilnem svetu, je pač edini smoter vse filozofije. – Filozof pravi le v *svojem* imenu: Vse, kar je za jaz, je skozi jaz. Jaz sam pa v svoji filozofiji pravi: Kakor resnično jaz sem in živim, eksistira nekaj zunaj mene, kar ne obstaja skozi mene. Kako pride do takšne trditve, pojasni filozof iz načela svoje filozofije. Prvo stališče je čisto spekulativno, drugo je stališče življenja in znanosti (znanosti v nasprotju do vedoslovja [tj. *nauka* o znanosti]); drugo stališče je pojmljivo le iz prvega; poleg tega realizem vsekakor ima neki temelj, saj se nam vsiljuje po naši naravi, vendar nima nobenega *znanega* in *razumnega* temelja: prvo stališče pa je tu le zato, da naredi drugo pojmljivo. Idealizem nikoli ne more biti *način mišljenja*, temveč je le *spekulacija*.

mora, če naj bo odgovor na *to* vprašanje in če naj se dejansko spusti vanj, prav tako abstrahirati od vse biti. Trditi *a priori*, pred vsakim poskusom, da ta abstrakcija v odgovoru ni možna, ker da nasploh ni možna, pomeni trditi, da tudi v vprašanju ni možna, da potemtakem samo vprašanje v zastavljenem smislu ni možno: da torej naloga metafizike v navedenem smislu besede, kolikor se sprašuje o temelju biti za nas, ne leži v umu. Z objektivnimi razlogi ni mogoče pokazati ne-umnosti tega vprašanja proti njegovim zagovornikom; kajti ti trdijo: da možnost in nujnost tega vprašanja temelji na najvišjem zakonu uma, na zakonu samostojnosti (na praktični zakonodaji), ki je nad vsemi drugimi umskimi zakoni in jih utemeljuje, vendar jih hkrati tudi določa in omejuje na sfero njihove veljavnosti. Zagovorniki bodo nasprotnikom priznali njihove argumente, le da bodo zanikali njihovo aplikabilnost na dani primer; s kakšno pravico, lahko nasprotnik presodi le pod pogojem, če se skupaj z njimi povzpne do njihovega najvišjega zakona, s čimer pa se hkrati povzpne tudi do potrebe po odgovoru na sporno vprašanje in potemtakem preneha biti njihov nasprotnik. Nasprotovanje bi lahko izhajalo le iz neke subjektivne nezmožnosti: iz zavesti, da sami za svojo osebo niso nikoli postavili tega vprašanja in niso nikoli čutili potrebe, da bi dobili odgovor nanj. Proti temu pa se sedaj tudi z druge strani z objektivnimi umskimi razlogi ne da storiti nič; stanje, v katerem se samodejno pojavi tisti dvom, namreč temelji na predhodnem aktu svobode, ki se ne da izsiliti z nobeno demonstracijo.

3

Kdo je sedaj tisti, ki izvede zahtevano abstrakcijo od vse biti: v kateri od obeh vrst se nahaja? Očitno v vrsti filozofskega rezoniranja; druge vrste za zdaj še ni.

Edino, na kar se [filozof] opira in iz česar obljublja pojasniti to, kar je treba pojasniti, je tisto zavedajoče, subjekt, ki bi ga moral potemtakem zajeti prostega vsake predstave biti, da bi šele v njem

pokazal temelj vse biti – zanj, se razume. Če abstrahiramo od vse biti subjekta in za subjekta, pa subjektu ne pripada nič drugega kot neko delovanje; še posebno v odnosu do biti je subjekt tisto delujoče. Potemtakem bi ga [filozof] moral zajeti v njegovem delovanju, in šele iz te točke bi se začela tista dvojna vrsta.

Temeljna trditev filozofa, kot takega, je ta: Kakor je jaz le za sebe samega, mu hkrati nujno nastane neka bit zunaj njega; temelj drugega leži v prvem, drugo je pogojeno s prvim: samozavedanje in zavest nekega nekaj, kar – naj ne bi bili mi sami, sta nujno povezana; prvo pa je potrebno imeti za pogojujoče in drugo za pogojeno. Da bi dokazal to trditev, ne denimo z rezoniranjem, kot veljavno za kak sistem nasebne eksistence, temveč z opazovanjem izvirnega postopanja uma, kot veljavno za um, bi moral filozof pokazati, najprej: kako jaz je in postane za sebe; potem, da ta njegova bit zase samega ni možna, ne da bi mu hkrati nastala neka bit zunaj njega.

Prvo vprašanje bi bilo potemtakem tole: Kako je jaz za sebe samega? Prvi postulat: misli se, konstruiraj pojem samega sebe in opazaj, kako to počneš.

Vsakdo, ki to stori, trdi filozof, bo ugotovil, da se v mišljenju tistega pojma njegova dejavnost, kot inteligence, vrne vase samo, da za svoj predmet naredi samo sebe.

Če pa je to pravilno in je to priznано, potem je način konstrukcije jaza, načina njegove biti za sebe (in nikjer ne govorimo o kaki drugi biti) znan, in filozof bi lahko sedaj prešel k dokazu, da to delovanje ni možno brez nekega drugega delovanja, s katerim jazu nastane neka bit zunaj njega.

Tako kakor smo zdaj opisali, začenja vedoslovje svoje raziskave. Sedaj naša opazanja o tem, s kakšno pravico postopa tako.

4

Najprej, kaj v opisanem aktu pripada filozofu kot filozofu – kaj jazu, ki naj bi ga opazoval? Jazu nič drugega kot vrnitev nazaj vase;

vse drugo spada k relaciji filozofa, za katerega kot golo dejstvo že obstaja sistem celokupnega izkustva, ki naj bi ga jaz vzpostavil pred njegovimi očmi, da bi lahko spoznal način njegovega nastanka.

Jaz se vrne v *sebe samega*, – je zatrjeno. Ali tedaj torej jaz ne obstaja za sebe že pred to vrnitvijo in neodvisno od nje; ali ne mora že obstajati za sebe, da bi se lahko naredil za cilj nekega delovanja; in, če je to tako, ali tedaj vaša filozofija že ne predpostavlja tistega, kar naj bi pojasnila?

Odgovarjam: nikakor. Šele skozi ta akt, in zgolj skozenj, skozi delovanje na neko delovanje samo, in pred tem določenim delovanjem ni nasploh nobenega delovanja, postane jaz *izvorno* za sebe samega. Le za filozofa obstaja *pred tem* kot dejstvo, ker je on že bil opravil celotno izkustvo. Filozof se mora izražati tako, kakor se izraža, da bi mogel biti razumljen; in lahko se izraža tako, ker je že zdavnaj zajel vse za to potrebne pojme.

Kaj je sedaj, če se najprej ozremo na opazovani jaz, ta njegova vrnitev vase samega; v kateri razred modifikacij zavesti naj jo postavimo? Ni *pojmovanje*: to postane šele z nasprotjem do nekega nejaza in z določitvijo jaza v tem nasprotju. Potemtakem je goli *zor*. – To potemtakem tudi ni zavest, niti samozavedanje ne; in zgolj zato, ker se skozi ta goli akt ne vzpostavi nobena zavest, se sploh sklepa naprej na neki drugi akt, skozi katerega nastane za nas neki nejaz; zgolj na ta način sta možna napredovanje filozofskega rezoniranja in zahtevana izpeljava sistema izkustva. Jaz se skozi opisani akt prestavi zgolj v možnost samozavedanja, in z njim vse druge zavesti; vendar s tem še ne nastane nobena dejanska zavest. Navedeni akt je zgolj en del, pa še to del, ki ga mora izločiti šele filozof, in ne denimo izvorno ločeni del celotnega delovanja inteligence, skozi katero ta vzpostavi svojo zavest.

Kako pa je nasprotno s filozofom, kot takim? Tisti jaz, ki konstruira samega sebe, ni noben drugi kakor njegov lastni. Navedeni akt jaza lahko zre le v sebi samem, in da bi ga mogel zreti, ga mora izpeljati. Proizvede ga samovoljno in svobodno.

Vendar – se lahko vprašamo ob tem, in so se spraševali ob tem –, če je ta celotna filozofija zgrajena na nečem, kar je vzpostavljeno skozi dejanje gole samovolje, ali ne postane s tem utvara, goli umislek? Kako naj filozof temu le subjektivnemu delovanju zagotovi njegovo objektivnost, kako naj tedaj tistemu, kar je vendar očitno le empirično in pade v čas – v čas, ko se filozof spravi k filozofiranju – zagotovi njegovo izvornost? Kako naj tedaj pokaže, da njegovo pričujoče svobodno mišljenje sredi vrste njegovih predstav ustreza tistemu nujnemu mišljenju, skozi katero je nasploh postal za sebe in skozi katero je bila začeta celotna vrsta teh predstav? Odgovarjam: to delovanje je objektivno po svoji naravi. Jaz sem za sebe; to je dejstvo. Sebe pa sem si lahko vzpostavil le skozi neko delovanje, kajti jaz sem svoboden; in le skozi to določeno delovanje: kajti prav skozi to delovanje si v vsakem trenutku vzpostavljam sebe, in skozi vsako drugo se mi vzpostavi nekaj povsem drugega. Tisto delovanje je prav pojem jaza, in pojem jaza je pojem tistega delovanja, oboje je povsem isto; in s tistim pojmom ni mišljeno nič drugega, in ne more biti mišljeno nič drugega kot to, kar smo pokazali. *To je tako*, ker jaz *to naredim tako*. Filozof si zgolj razjasni, kaj pravzaprav misli in se od vselej misli, ko misli *sebe*; da pa se misli, mu je neposredno dejstvo zavesti. – Tisto vprašanje o objektivnosti se opira na nenavadno predpostavko, da je jaz še nekaj drugega kot svoja lastna misel o sebi in da je v temelju te misli poleg te misli še nekaj drugega – Bog vedi, kaj! –, česar pravi ustroj jim dela skrbi. Če se sprašujejo o takšni objektivni veljavi misli, o vezi med tem objektom in subjektom, tedaj priznam, da vedoslovje o tem ne more podati nobene razlage. Naj se kar sami ukvarjajo z odkrivanjem te vezi v tem ali v kateremkoli drugem primeru; dokler ne bodo morda premislili, da je tisto neznano, kar iščejo, znova njihova misel, in da je tudi to, kar bodo morda znova položili pod to misel, prav tako le njihova misel, in tako naprej v neskončnost; in da nasploh ne morejo spraševati o ničemer in govoriti o ničemer, ne da bi to pač ravno mislili.

No, v tem aktu, ki je za filozofa, kot tak, samovoljen in v času, za jaz, ki si ga filozof, v skladu s svojo pravkar prikazano pravico, na ta način konstruira za svoja nadaljnja opazovanja in sklepe, pa nujen in izvoren: – v tem aktu, pravim, filozof opazuje samega sebe, neposredno zre svoje delovanje, ve, kaj počne, ker je *on – to počne*.

Ali mu sedaj tu nastane kaka zavest? Brez dvoma: kajti on ne le zre, temveč tudi *pojmi*. Pojmi svoj akt, kot *dejanje nasploh*, o katerem ima spričo svojega doslejšnjega izkustva že neki pojem; in kot to *določeno*, vase *vračajoče se delovanje*, kakor ga zre v sebi: na podlagi te karakteristične razlike ga potegne iz sfere delovanja nasploh. – *Kaj* je delovanje, se da samo zreti, ne pa razviti iz pojmov in sporočiti s pojmi; tisto, kar leži v tem zoru, pa je pojmljeno skozi nasprotje do gole *biti*. Delovanje ni bit, in bit ni delovanje; na podlagi golega pojma ni nobenega drugega določila; za resnično bistvo se moramo obrniti k zoru.

To celotno postopanje filozofa se vsaj *meni* zdi zelo možno, zelo lahko, zelo naravno, in komajda si lahko mislim, kako bi se to moglo zdeti drugače mojim bralcem in kako bi mogli najti v njem kaj nenavadnega in skrivnostnega. Vsakdo bo, upam, mogel misliti *samega sebe*. Vsakdo bo, upam, opazil, da je, ko je pozvan k temu mišljenju, pozvan k nečemu, kar je odvisno od njegove samodejavnosti, k *notranjemu delovanju*, in da se, ko stori zahtevano, dejansko aficira skozi samodejavnost, da torej *deluje*. Vsakdo bo, upam, mogel razlikovati *to* delovanje od *zoperstavljenega*, s katerim misli objekte zunaj sebe, in ugotovil, da sta si v tem drugem mišljenje in mišljeno zoperstavljena, da mora potemtakem njegova dejavnost iti na nekaj od njega samega različnega, medtem ko sta v zahtevanem delovanju mišljenje in mišljeno isto in se mora potemtakem njegova dejavnost vrniti vase samo. Vsakdo bo, upam, uvidel, da, ker mu misel samega sebe nastane *le* na ta način, saj mu vendar, kot smo ugotovili, s kakim zoperstavljenim mišljenjem nastane povsem drugačna misel, – da, pravim, misel samega sebe ni nič drugega kot misel tega delovanja

in beseda jaz nič drugega kot njegova oznaka; da sta jaz in *vase vračajoče se delovanje* popolnoma identična pojma. Vsakdo bo, upam, dojel, da, če skupaj s transcendentalnim idealizmom vsaj problematično predpostavi, da vsa zavest sloni na samozavedanju in je pogojena z njim – predpostavka, ki jo že tako ali tako postavi, če se le s pozornim pogledom obrne vase samega in se povzdigne do potrebe po filozofiji; katere pravilnost pa mu mora kategorično prikazati sama filozofija z dovršeno dedukcijo celotnega izkustva iz možnosti samozavedanja: – da mora tedaj tisto vračanje vase *misлити* pred vsemi drugimi akti zavesti, kot pogoj zavesti ali, kar pomeni isto, da mora tisto vračanje vase *misлити* kot najizvirnejši akt subjekta; in sicer, ker ni zanj nič, česar ne bi bilo v njegovi zavesti, vse drugo v njegovi zavesti pa je pogojeno s tem aktom samim in tega torej v istem oziru ne more pogojevati – kot *zanj* povsem nepogojen in potemtakem absoluten akt; da sta potemtakem *tista predpostavka* in *to mišljenje jaza, kot izvorno postavljena skozi sama sebe*, še enkrat povsem identična; in da transcendentalni idealizem, če se dela loti sistematično, sploh ne more postopati drugače, kot postopa v vedoslovju.

Kdor bo tudi poslej imel kaj pripomniti zoper ta postopek, tega moram, da bi bilo udarcev v prazni zrak manj, zgolj napotiti na tukaj podani opis postopka in ga prositi, da mi določno pove, ob kateri člen v vrsti se spotika.

5

To filozofu naloženo zrenje samega sebe v izvajanju akta, skozi katerega mu nastane jaz, imenujem *intelektualni zor*. Je neposredna zavest, da delujem in kaj delujem: je to, skozi kar nekaj vem, ker to počnem. Da obstaja taka zmožnost intelektualnega zora, se ne da demonstrirati s pojmi, prav tako pa se iz pojmov ne da razviti, kaj je. Vsakdo jo mora najti neposredno v sebi samem, ali pa ga ne bo nikoli spoznal. Zahteva, da ga je potrebno pokazati z rezoniranjem,

je še veliko bolj čudna, kot bi bila zahteva od rojstva slepega, da mu moramo pojasniti, kaj so barve, ne da bi za to moral spregledati.

Vsekakor pa se da vsakemu v njegovem izkustvu, ki ga priznava sam, pokazati, da ta intelektualni zor nastopa v vsakem momentu njegove zavesti. Niti koraka ne morem narediti, ne roke ne noge ne morem premakniti brez intelektualnega zora svojega samozavedanja v teh delovanjih; le skozi ta zor vem, da jaz to počnem, le skozenj razlikujem svoje delovanje in v njem sebe od že najdenega objekta delovanja. Vsakdo, ki si pripisuje kako dejavnost, se sklicuje na ta zor. V njem je vir življenja, in brez njega je smrt.

Vendar pa ta zor nikoli ne nastopa sam, kot dovršen akt zavesti; enako kakor tudi čutni zor ne nastopa sam in ne dovrši zavesti, ampak morata biti oba *pojmljena*. A ne le to, temveč je intelektualni zor tudi vedno povezan s *čutnim* zorom. Ne morem se opaziti kot delujoč, ne da bi hkrati opazil kak objekt, na katerega delujem, v nekem čutnem zoru, ki je pojmljen; ne da bi zasnoval neko podobo o tem, kar hočem proizvesti, in ki je ravno tako pojmljena. Kako naj bi sicer vedel, kaj hočem proizvesti, in kako bi mogel to vedeti, ko se ne bi neposredno opazoval v snovanju pojma smotra, kot delovanju? – Le to celotno stanje v združitvi danega raznoterja dovrši zavest. Zavedam se le pojmov, pojma objekta in pojma smotra; ne pa obeh zorov, ki sta jima v osnovi.

Morda je le to tisto, kar bi radi poudarili gorečneži zoper intelektualni zor, da je namreč ta možen le v povezavi s čutnim; opazka, ki je vsekakor pomembna in ki ji vedoslovje resnično ne oporeka. Če pa kdo meni, da lahko zaradi tega upravičeno zanika intelektualni zor, bi lahko z isto pravico zanikali tudi čutnega, kajti tudi ta je možen le v povezavi z intelektualnim, saj mora biti vse, kar naj bi postalo *moja* predstava, nanešeno name; zavest (jaz) pa prihaja zgolj iz intelektualnega zora. (Ena od posebnosti zgodovine novejšje filozofije je, da ni nihče opazil, da je vse, kar je mogoče reči proti zatrjevanju intelektualnega zora, enako veljavno tudi proti zatrjevanju čutnega

zora, in da potemtakem udarci, ki so zadani nasprotniku, obenem padejo tudi na nas same.)

Toda če moramo priznati, da ni neposredne, izolirane zavesti intelektualnega zora, kako pride tedaj filozof do poznavanja in do izolirane predstave tega zora? Odgovarjam: brez dvoma tako, kot pride do poznavanja in izolirane predstave čutnega zora, na podlagi sklepa iz očitnih dejstev zavesti. Sklep, na podlagi katerega pride filozof do tega zatrdjanja intelektualnega zora, je tak: Namerim se, da mislim to ali ono, in želena misel nastopi; namerim se, da storim to ali ono, in nastopi misel, da se je to zgodilo. To je dejstvo zavesti. Če bi to obravnaval po zakonu zgolj čutne zavesti, ne bi bilo v tem vsebovano nič več kot to, kar je bilo pravkar podano, sosledje nekaj predstav; zavedal bi se le tega sosledja v časovnem zaporedju, in le to bi lahko zatrdil. Tako bi smel zgolj reči: vem, da je predstavi tiste določene misli, z značilnostjo, da naj bi obstajala, v času neposredno sledila predstava iste misli, z značilnostjo, da dejansko obstaja, da je predstavi tistega določenega pojava kot takega, ki naj bi obstajal, v času neposredno sledila predstava istega pojava kot takega, ki je dejansko bil; vendar ne bi mogel izreči tega povsem različnega stavka: V prvi predstavi je *realni temelj* druge; s tem, da sem mislil prvo predstavo, mi je *postala* druga. Ostal bi zgolj trpen, mirno prizorišče, na katerem bi predstave zamenjevale predstave, ne pa dejavni princip, ki bi jih proizvajal. Vendar pa sam privzemam to drugo, in tega privzetka ne morem opustiti, ne da bi hkrati opustil sebe; kako pridem do tega? V navedenih čutnih ingrediencah ni nobene podlage za to; potemtakem je to neki posebni zor, in sicer ne čutni zor, ki bi meril na kak materialni obstoj, temveč zor gole dejavnosti, ki ni nič stoječega, temveč se giblje naprej, ne bit, temveč življenje.

Filozof tega intelektualnega zora kot dejstva zavesti (zanj je to dejstvo; za izvorni jaz dejava) torej ne najde neposredno, kot izolirano dejstvo svoje zavesti, temveč tako, da razločuje, kar je v običajni zavesti združeno, in celoto razgradi v njene sestavine.

Povsem drugačna od te je naloga, kako ta intelektualni zor, ki je tu predpostavljen kot dejstvo, pojasniti glede na njegovo *možnost* in ga s to pojasnitvijo na podlagi sistema celotnega uma ubraniti pred sumom varljivosti in utvare, ki ga vzbuja s svojim nasprotovanjem dogmatičnemu načinu mišljenja, ki je prav tako utemeljen v umu; kako *verovanje* v njegovo realnost, iz katerega po našem lastnem izrecnem priznanju vsekakor izhaja tudi transcendentelni idealizem, potrditi z nečim še višjim, in v umu nakazati tisti interes, na katerem temelji. To se lahko zgodi le s prikazom npravnega zakona v nas, v katerem je jaz predstavljen kot nekaj vzvišenega nad vsemi svojimi izvornimi modifikacijami, v katerem mu je naloženo neko absolutno, le v njem in sploh v ničemer drugem utemeljeno delovanje in v katerem je potemtakem on sam označen kot nekaj absolutno dejavnega. V zavesti tega zakona, na katero vendar zagotovo ne sklepamo iz česa drugega, temveč je neposredna zavest, je utemeljen zor samodejavnosti in svobode; skozi samega sebe sem si dan kot nekaj, kar mora biti dejavno na neki način, potemtakem sem si skozi samega sebe dan kot dejaven nasploh; življenje imam v samem sebi in ga jemljem iz samega sebe. Le skozi ta medij npravnega zakona uzrem *sebe*; in če sebe uzrem skozenj, se nujno uzrem kot samodejaven; in tako mi v zavesti, ki bi bila drugače le zavest sosledja mojih predstav, nastane ta povsem tuji ingrediens realne učinkujočnosti mojega sebstva.

Ta intelektualni zor je edino čvrsto stališče za vso filozofijo. Iz njega se da pojasniti vse, kar nastopa v zavesti; vendar tudi zgolj iz njega. Brez samozavedanja ni nasploh nobene zavesti; samozavedanje pa je možno le na nakazani način: jaz sem dejaven. Iz njega me ni mogoče pregnati drugam; moja filozofija je tu povsem neodvisna od vse samovolje in je produkt železne nujnosti, kolikor za svobodni um obstaja nujnost; tj. produkt *praktične* nujnosti. Iz tega stališča ne *morem* iti drugam, ker ne *smem* iti drugam; in tako se transcendentelni idealizem hkrati izkaže za edini način mišljenja, ki

je v skladu z dolžnostjo, kot tisti način mišljenja, kjer se spekulacija in nravni zakon kar najtesneje združita. V svojem mišljenju *moram* izhajati iz čistega jaza, in ga misliti kot absolutno samodejavnega, ne kot določenega skozi reči, temveč kot reči določujočega.

Pojem delovanja, ki je možen le skozi ta intelektualni zor samodejavnega jaza, je edini, ki združuje oba za nas obstoječa svetova, čutnega in inteligibilnega. Kar je zoperstavljeno mojemu delovanju – nekaj mu moram zoperstaviti, saj sem končen –, je čutni, kar naj nastane nastati skozi moje delovanje, je inteligibilni svet.

Rad bi vedel, kako naj si tisti, ki si ob omembi intelektualnega zora nadenejo znani imenitni izraz,* mislijo zavest nramnega zakona; ali kako bi si mogli konstruirati pojme pravice, kreposti ipd., ki jih vendarle brez dvoma imajo. Zanje obstajata le dva *apriorna* zora: čas in prostor. Tiste pojme brez dvoma oblikujejo v času, formi notranjega čuta; vendar jim ti pojmi brez dvoma niso čas sam, temveč le neka zapolnitev časa. Kaj pa je tedaj tisto, s čimer zapolnjujejo čas in kar položijo v osnovo svoji konstrukciji tistih pojmov? Ne preostane jim nič drugega kot prostor, in njihova pravica bi se potemtakem morala izkazati denimo za štirikotno in njihova vrlina za okroglo; ko pa so vsi pojmi čutnega zora, ki jih konstruirajo, denimo pojem drevesa, živali ipd., zgolj neke omejitve prostora. A tako si pravice ali vrline ne mislijo. Torej, kaj je podlaga njihove konstrukcije? Če bodo zares pozorni, bodo ugotovili, da je ta podlaga delovanje nasploh ali svoboda. Oba pojma, pojem pravice in pojem vrline, sta jim določeni omejitvi delovanja nasploh, ravno tako, kakor so jim vsi čutni pojmi določene omejitve prostora. Kako pa tedaj pridejo do te podlage svoje konstrukcije? Delovanja, upam, niso izpeljali s sklepi iz mrtve vztrajnosti materije, svobode ne iz mehanizma narave, imeti jo morajo skozi neposredni zor; in potemtakem poleg njihovih dveh zorov obstaja še neki tretji.

* To počne npr. v A. L. Z. Rafael med recenzenti v oglasu Schellingovega spisa o jazu.

Zaradi tega sploh ni tako nepomembno, kot bi se zdelo nekaterim, ali filozofija izhaja iz dejstva ali iz dejave (tj. iz neke dejavnosti, ki ne predpostavlja nobenega objekta, temveč ga proizvede sama, in kjer potemtakem *delovanje* neposredno postane *dejanje*). Če izhaja iz dejstva, se postavi v sredo biti in končnosti, in tedaj ji bo težko najti pot do neskončnega in nadčutnega; če pa izhaja iz dejave, stoji natanko na tisti točki, ki združuje oba svetova in iz katere je mogoče z enim pogledom zajeti oba.

6

Ni navada vedoslovja, ne njegovega avtorja, da bi iskalo zaščito pri kaki avtoriteti. Kdor mora najprej pogledati, ali se ta nauk sklada z naukom kakega drugega moža, preden se more prepričati o njem, namesto da bi pogledal, ali se sklada z izreki njegovega lastnega uma, na tega vedoslovje sploh ne računa, ker mu manjka absolutna samodejavnost, povsem neodvisno verovanje vase samega, ki ga predpostavlja ta nauk. Iz povsem drugega razloga kot je ta, da bi priporočil svoj nauk, je torej avtor vedoslovja nastopil z opozorilom, da je ta popolnoma skladen s Kantovim in da ni nič drugega kot pravilno razumljeni Kantov nauk. Nadaljnja obdelava njegovega sistema in mnogostranskost, ki jo je mogel dati svojim načelom, ga je vedno bolj utrjevala v tem prepričanju. Vsi, ki veljajo za poznavalce Kantove filozofije in so v tej stvari dali svoj glas, tako prijatelji kot nasprotniki vedoslovja, enoglasno zagotavljajo nasprotno,* in *po njihovem nasvetu* zagotavlja to tudi Kant sam, ki mora brez dvoma pač vsekakor najbolje razumeti samega sebe.** Ko bi bil avtor

* Pronicljivi pisec poročila o prvih štirih zvezkih filozofskega žurnala v A. L. Z. [Friedrich Schlegel], ki sicer poziva k dokazu tiste trditve, se vzdrži svojega lastnega mnenja o skladnosti ali neskladnosti obeh sistemov; potemtakem o njem nikakor ni govora.

** Gospod Forberg, ki ga v A. L. Z., v Salzburger L. Z. in drugod imenujejo pisca »Fragmente aus meinen Papieren« (Jena 1796), lahko (str. 77) »iz najboljšega vira«

vedoslovja zmožen določenega načina mišljenja, bi mu moralo biti to zelo dobrodošlo. Ker po njegovem sploh ni nobena sramota, da Kanta ne bi bil razumel pravilno, in ker že vidi, da bo mnenje, da to vsekakor ni nobena sramota, zelo kmalu postalo splošno, lahko pač vzame nase to drobno osramotitev, da Kanta nekoč ni pravilno razlagal, v zameno pa bo deležen časti, da obvelja za prvega iznajditelja nekega nazora, ki se bo zagotovo splošno razširil in povzročil najdobrodejnejšo revolucijo v človeštvu. Težko je pojasniti, zakaj prijatelji in nasprotniki vedoslovja tako vneto oporekajo tisti trditvi, zakaj njegovega avtorja tako resno pozivajo k njenemu dokazu, ki ga sam ni nikoli obljubil, ki ga je izrecno zavrnil in ki bi sodil v nekdanjo zgodovino vedoslovja, ne pa v njegov prikaz. Vsaj slednji tega ne počnejo iz nežne skrbi za avtorjevo čast; in prvi bi se lahko znebili te skrbi, ker sam nimam čuta za takšno čast, in čast, ki jo poznam, iščem v nečem drugem. Se to dogaja zato, ker se hočejo izogniti očitkom, da oni niso razumeli Kantovih spisov? Ta trditev vsaj iz ust avtorja vedoslovja ni očitek, saj sam karseda naglas priznava, da jih tudi on ni razumel in da je šele tedaj, ko je po svoji lastni poti našel vedoslovje, v njih razbral pravi in s seboj skladen pomen; in tako, upam, ta trditev kmalu ne bo več mogla biti ugovor iz ust nobenega. Če pa gre nasprotnikom še posebej za to, da zavrnejo očitek,

(verjetno iz kakega pisma, ki mu ga je pisal Kant) »zatrdi, da je Kant mnenja, da je moj sistem povsem drugačen od Kantovega«. Meni samemu sicer vse doslej ni uspelo, da bi iz najboljšega ali iz kateregakoli drugega vira izvedel Kantovo mnenje o vedoslovju; prav tako sem tudi zelo daleč od tega, da bi od častitljivega starca, ki je resnično zaslužil svoje mesto, zahteval, da se mora prestaviti v neki povsem nov, njemu povsem tuj in od njegove manire povsem drugačen idejni tok zgolj zato, da bi izrekel neko sodbo, ki jo bo čas brez vsakega dvoma izrekel brez njega: – in da Kant nima navade presojati nečesa, česar ni prebral, še predobro vem sam. Vseeno pa moram, kot se spodobi, verjeti gospodu Frobergu, dokler ne morem dokazati nasprotnega. Bodi torej, da je Kant izrazil takšno mnenje. Vendar je tedaj vprašanje, ali je govoril o *dejansko prebranem in dejansko razumljenem* vedoslovju ali pa o kakih smešnih izrodkih, ki jih je avtor stališčnega nauka [J. S. Beck] samovoljno predstavil bralcem »Analov« pod imenom vedoslovja, Analov, ki so, kakor je razglasil njihov izdajatelj, opozarjali na šibkosti vedoslovja.

da niso prepoznali svojega lastnega nauka, ki ga zagovarjajo z vsemi močmi, ki so jim bile dane, ko se jim je prikazal v tej tuji podobi: tedaj bi jim tudi sam rad prihranil ta vsekakor nadležni očitek, ko ne bi imel nekega interesa, ki se mi zdi višji od njihovega in ki mu je *treba* dati prednost pred njihovim. V nobenem trenutku namreč nočem veljati za kaj več, kot sem; ali si pustiti pripisovati kake zasluge, ki je nimam.

Potemtakem se enkrat vendarle moram lotiti tega tako pogosto zahtevanega dokaza; in zato izkoriščam priložnost, ki se mi ponuja tu.

Vedoslovje, kot smo pravkar videli, izhaja iz nekega intelektualnega zora, iz absolutne samodejavnosti jaza.

Vendar vsekakor ni mogoče zanikati, in vsem bralcem Kantovih spisov leži to očitno pred očmi, da se Kant proti ničemer drugemu ni zoperstavil z večjo odločnostjo, lahko bi rekli, z večjim zaničevanjem, kot proti zatrjevanju zmožnosti intelektualnega zora. Ta izjava je tako zelo utemeljena v bistvu Kantove filozofije, da jo – po vseh nadaljnjih predelavah svojega sistema *od* izida Kritike čistega uma, s katerimi so njeni stavki v njegovem duhu očitno prejeli precej višjo jasnost in boljšo zaokroženost, o čemer se lahko prepriča vsakdo, ki njegove poznejše spise pozorno primerja s prejšnjimi – da jo, pravim, z enako močjo ponavlja tudi v enem od svojih najnovejših spisov (*»Über den vornehmen Ton in der Philosophie«, Berl. M. Schr., maj 1796*); ta vse delo zaničujoči ton v filozofiji in nasploh povsem brezupno zanesenjaštvo izvaja prav iz utvare nekakšnega intelektualnega zora.

Ali je potrebno še kakšno pričevanje, da je filozofija, ki je zgrajena ravno na tistem, kar Kantova filozofija odločno zavrača, popolno nasprotje Kantovega sistema in ravno tisti brezupni in brezsmiselni sistem, o katerem govori Kant v tistem članku? Še preden kdo začne graditi na tem argumentu, bi moral raziskati, ali nista morda v obeh sistemih z isto besedo izražena dva povsem različna pojma. V Kantovi terminologiji meri vsak zor na neko bit (postavljenost, vztrajanje);

intelektualni zor bi bil potemtakem neposredna zavest neke nečutne biti; neposredna zavest reči na sebi, in sicer skozi golo mišljenje; torej nekakšno ustvarjanje reči na sebi skozi pojem (približno tako, kot morajo tisti, ki dokazujejo obstoj Boga iz golega pojma, imeti obstoj Boga za goli nasledek svojega mišljenja). Kantov sistem je bil glede na pot, ki jo je ubral, verjetno primoran, da na ta način odvrne od sebe reč na sebi; vedoslovje jo je spravilo stran na drugačen način; vedoslovje ve, da je reč na sebi največja sprevrnitev uma, da je povsem ne-umen pojem; vsa bit je zanj nujno *čutna* bit, saj celotni pojem izvaja šele iz forme čutnosti; in tako smo v njem popolnoma varni pred zatrdjevanjem, da bi se lahko na kakšen način nanašali na reči na sebi. Intelektualni zor v Kantovem smislu je za vedoslovje nekaj absurdnega, kar izgine med prsti, če ga poskušamo misliti, in kar si nasploh ne zasluži nobenega imena. Intelektualni zor, o katerem govori vedoslovje, sploh ne meri na bit, temveč na delovanje, in pri Kantu sploh ni označen (razen, če že hočete, z izrazom *čista apercepcija*). Vseeno pa se da tudi v Kantovem sistemu povsem natančno nakazati mesto, na katerem bi bilo treba govoriti o njem. Kategoričnega imperativa se po Kantu pač gotovo zavedamo? Kakšna pa je tedaj ta zavest? To vprašanje si je Kant pozabil zastaviti, ker ni nikjer obravnaval osnove *celotne* filozofije, temveč je v Kritiki čistega uma obravnaval le teoretično, kjer kategorični imperativ ni mogel nastopiti; v Kritiki praktičnega uma pa le praktično, kjer je šlo le za vsebino in se vprašanje o načinu te zavesti ni moglo pojaviti. –

Ta zavest je brez dvoma neposredna, vendar ne čutna; torej je ravno to, kar jaz imenujem intelektualni zor, in kar, če v filozofiji ni klasičnih avtorjev, sam imenujem tako z isto pravico, s katero Kant imenuje tako nekaj drugega, kar ni nič; z isto pravico bi zahteval, da se seznanijo s pomenom moje oznake, še preden obsojajo moj sistem.

Moj častiti prijatelj, gospod dvorni pridigar Schulz, ki sem ga seznanil s svojo še nedoločeno idejo, da bi celotno filozofijo izgradil na čistem jazu, dolgo pred tem, preden sem si jo razjasnil, in ki je bil

do te ideje bliže in manj odklonilen kot kdorkoli drugi, ima o tem predmetu neko zelo zanimivo mesto. V njegovi *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 2. del, str. 159, piše: »Čistega dejavnega samozavedanja, v katerem pravzaprav obstoji vsak jaz, ravno zato, ker nas more in mora neposredno poučiti, ne smemo zamenjevati z *zmožnostjo zrenja* in iz tega denimo sklepati, da imamo neko *nečutno, intelektualno zmožnost zrenja* (natanko tako, kot je nato zatnjevalo vedoslovje). Kajti *zor* pomeni *predstavo*, ki se *neposredno* nanaša na predmet. Čisto samozavedanje pa ni predstava, temveč vse prej *to*, skozi kar vsaka predstava – šele postane predstava v pravem pomenu. – Če pravim, da si nekaj predstavljam, tedaj to pomeni tole: zavedam se, da imam predstavo o tem predmetu« itn. Predstava je potemtakem po g. Schulzu tisto, česar se je mogoče zavedati. Vendar je g. Schulz prav tam govoril tudi o čistem samozavedanju. Brez dvoma ve, o čem govori; in potemtakem ima kot filozof vsekakor neko predstavo o čistem samozavedanju. – A tudi g. Schulz ne govori o tej zavesti filozofa, temveč o izvorni; in smisel njegove trditve je potemtakem ta: izvorno, tj. v običajni zavesti brez filozofske refleksije, golo samozavedanje ne tvori dovršene zavesti, temveč je le nujna sestavina, skozi katero postane dovršena zavest šele možna. Toda ali tedaj tvori zavest *čutni zor*, ali je tedaj kaj drugega kot le to, skozi kar predstava šele postane predstava? Zor brez pojma je vendar slep. V kakšnem smislu lahko g. Schulz (čutni) zor ob izključitvi samozavedanja imenuje predstava? Z gledišča filozofa sta, kot smo videli, tako zor kot samozavedanje predstava; z gledišča izvirnega predstavljanja pa ne *zor* ne samozavedanje nista predstava. Ali potem pojem naredi predstavo? Pojem brez zora je vendar prazen. Ne samozavedanje ne čutni zor ne pojem v svoji ločenosti niso predstave, temveč le to, skozi kar postanejo predstave možne. Po Kantu, po Schulzu, po meni, je potrebno za dovršeno predstavo troje: tisto, skozi kar se predstava nanaša na objekt in postane predstava *nečesa*, in kar soglasno imenujemo čutni zor; – (tudi ko sem objekt predstave

jaz sam, je to tako; sam sebi postanem nekaj vztrajnega v času) – tisto, skozi kar se predstava nanaša na subjekt in postane *moja* predstava, in kar se pri Kantu in Schulzu naj ne bi imenovalo zor, jaz pa ga, ker je do dovršene predstave v istem odnosu kot čutni zor, imenujem tako, in slednjič tisto, skozi kar je oboje združeno in le v tej združitvi postane predstava, kar še enkrat soglasno imenujemo pojem. Nasploh, kakšna je tedaj v dveh besedah vsebina vedoslovja? Ta: um je absolutno samostojen; um je le za sebe; a zanj je tudi le on. Potemtakem mora biti vse, kar je um, utemeljeno v njem samem in le iz njega samega, ne pa pojasnjeno iz nečesa zunaj njega, k čemur, zunaj sebe, ne more priti, ne da bi se odpovedal samemu sebi. Skratka: vedoslovje je transcendentelni idealizem. In kakšna je tedaj v dveh besedah vsebina Kantove filozofije? Kako bi se dalo karakterizirati Kantov sistem? Priznam, da si ne morem misliti, kako bi bilo pri Kantu mogoče razumeti en sam stavek in ga uskladiti z drugimi stavki brez te iste predpostavke, verjamem, da se svetlika na vseh koncih in krajih: priznam, da sem med drugim tudi zato zavrnil zahtevani dokaz, ker se mi je zdelo nekoliko smešno in nekoliko dolgočasno kazati gozd z naštevanjem posameznih dreves.

Tu bi navedel le neko ključno mesto iz Kanta. Dejal je (*K.č.u.*, 2. izd., str. 136): »Najvišje načelo možnosti vsega zora v odnosu do razuma je: da je vse raznoterje zora podvrženo pogojem izvirne sintetične enotnosti apercepcije.« To z drugimi besedami pomeni: Da je nekaj zrtega *mišljeno*, je možno le pod pogojem, da lahko ob tem obstoji možnost izvirne enotnosti apercepcije, in, sklepam naprej – ker je po Kantu tudi zor možen le, kolikor je mišljen in pojmljen, saj je zanj zor brez pojma slep, tj. sploh nič – ker je potemtakem zor sam podvržen pogojem možnosti mišljenja: je zato po Kantu ne le neposredno mišljenje, temveč preko njega tudi vse z njim pogojeno zrenje, potemtakem *vsa zavest* podvržena pogojem izvirne enotnosti apercepcije.

Kateri je ta pogoj? – Kant tu sicer res govori o pogojih, vendar sam kot temeljni pogoj vseeno navaja le enega: – kateri je ta pogoj izvirne

enotnosti apercepcije. Po § 16 ta: »da mora jaz mislim moči spremljati vse moje predstave« (na str. 132, v. 14, je vsekakor edino beseda jaz natisnjena s poudarkom, in na tem je nekaj); tj. *jaz sem tisto misleče* v tem mišljenju.

O katerem jazu je tu beseda? Morda o tistem, ki ga kantovci mirno napaberkujejo iz nekega raznoterja predstav, kjer ga v nobeni posamični predstavi ni bilo, v vseh skupaj pa je; tako da bi navedene Kantove besede imele *tale* pomen: Jaz, ki mislim D, sem isti jaz, ki je mislil C in B in A, in šele skozi to mišljenje svojega raznoterega mišljenja si postanem jaz, namreč tisto *identično* v raznoterju? Tedaj bi bil Kant enako borno blebetalo kot oni kantovci; kajti tedaj bi bila zanj možnost vsega mišljenja pogojena z nekim drugim mišljenjem in z mišljenjem tega mišljenja, in rad bi vedel, kako bi kdajkoli dospeli do kakega mišljenja!*

Vendar se tukaj ne bi omejili zgolj na sklepanje, temveč bomo navedli Kantove lastne besede. Na str. 132 pravi: »Ta predstava: jaz mislim pa je akt spontanosti, tj. ne moremo je imeti za pripadajočo čutnosti.« (Torej tudi ne za pripadajočo notranji čutnosti, dodajam sam, h kateri vsekakor spada pravkar opisana identiteta zavesti.) »Imenoval bi jo čista apercepcija, da bi jo razlikoval od *empirične* (pravkar navedene), ker je to tisto samozavedanje, ki proizvede predstavo: Jaz mislim, ki mora moči spremljati vse druge in je *v vsej zavesti ena in ista*, medtem ko nje same ne more spremljati nobena več.« Tu je jasno opisana narava čistega samozavedanja. V vsej zavesti je ista; torej ni določljiva s kakršnokoli naključnostjo zavesti: jaz je v sebi določen zgolj skozi samega sebe, in je absolutno določen. – Pod to čisto apercepcijo Kant tudi ne more razumeti zavesti naše individualnosti ali obojega zamešati med seboj; kajti zavest individualnosti nujno spremlja neka druga zavest, zavest nekega *ti*, in je možna le pod tem pogojem.

* A tudi če bi jim to, naj je še tako hudo, spregledali, bi iz strnitve teh več predstav še zmeraj izšlo le raznotero *mišljenje* kot *eno mišljenje nasploh*, nikakor pa ne neko misleče v tem raznoterem mišljenju.

Potemtakem že pri Kantu povsem določno najdemo pojem *čistega jaza*, ravno takšnega, kot ga je postavilo vedoslovje. – In v kakšnem razmerju se po Kantu, v zgoraj navedenih besedah, nahaja ta čisti jaz do vse zavesti? V *pogojujočem*. Potemtakem bi bila po Kantu možnost vse zavesti zares pogojena z možnostjo jaza ali čistega samozavedanja, ravno tako kot v vedoslovju. Pogojujoče je v mišljenju predpostavljeno pogojenemu; kajti navedeno razmerje pomeni ravno to: potemtakem pa bi morala prav po Kantu sistematična izpeljava celokupne zavesti ali, kar je isto, sistem filozofije izhajati iz čistega jaza, ravno tako kot to počne vedoslovje, in potemtakem bi že Kant sam podal idejo takšne znanosti.

Vendar bi morda kdo hotel oslabiti ta argument z naslednjim razločkom: Nekaj drugega je biti *pogojen*, nekaj drugega biti *določen*.

Po Kantu je vsa zavest s samozavedanjem le pogojena, tj. njena vsebina je tedaj vseeno lahko utemeljena tudi s čim zunaj samozavedanja; rezultati tega utemeljevanja tedaj samo ne bi smeli *oporekati* pogojem samozavedanja; ne bi smeli samo odpraviti njegove možnosti: vendar jim ravno ne bi bilo treba *izhajati* iz samozavedanja.

Po vedoslovju je vsa zavest določena skozi samozavedanje, tj. vse, kar nastopa v zavesti, je *utemeljeno, dano, vzpostavljeno* skozi pogoje samozavedanja; in zunaj samozavedanja sploh ni nobenega temelja zavesti. – Pokazati moram, da v našem primeru *določnost* neposredno izhaja iz *pogojenosti*, da potemtakem omenjeni razloček v tem primeru sploh ni primeren in ne pove ničesar. Kdor pravi: vsa zavest je pogojena z možnostjo samozavedanja, *in tako jo bom odslej obravnaval sam*, – ta v tej raziskavi o zavesti ne ve ničesar drugega, in abstrahira od vsega, kar o njej domnevno vendarle ve. Iz navedenega principa izpelje, kar je zahtevano; in zanj je zavest le to, kar na ta način *izpelje* kot zavest, in vse drugo je in ostane nič. Potemtakem mu izpeljivost iz samozavedanja *določa* obseg tistega, kar mu velja za zavest, zato ker izhaja iz predpostavke, da je vsa zavest *pogojena* z možnostjo samozavedanja.

Seveda dobro vem, da Kant nikakor ni *podal* takšnega sistema, kajti tedaj bi si avtor vedoslovja lahko prihranil trud in bi se lahko posvetil obdelavi kake druge veje človeške vednosti. Vem, da kategorije, ki jih je podal on, nikakor niso *dokazane* kot pogoji samozavedanja, temveč je le rečeno, da so to; da so prostor in čas ter tisto, kar je v izvorni zavesti *neločljivo* od njiju in zapolnjuje oba, še toliko manj izpeljani kot takšni pogoji; saj glede teh sploh ni izrecno rečeno, kakor pri kategorijah, da so pogoji samozavedanja, temveč je to izpeljano le na podlagi zgoraj navedenega sklepanja. Vendar pa sem prepričan, da z enako gotovostjo vem, da si je Kant *misлил* takšen sistem; da so vse, kar je dejansko podal, drobci in rezultati tega sistema in da so njegove trditve smiselne in konsistentne le ob tej predpostavki. Ali si sam tega sistema ni *misлил* s takšno določnostjo in jasnostjo, da bi ga *mogel* podati tudi drugim, ali pa si ga sicer dejansko je *misлил* tako in ga le ni *hotel* podati,* kakor dajejo slutiti nekateri namigi, to lahko, se mi zdi, ostane povsem neraziskano ali pa naj, če je to potrebno raziskati, to stori kdo drug; kajti glede te točke sam nisem nikoli trdil ničesar. Ne glede na morebitni izid te raziskave pa vzvišenemu možu

* Npr. *Kritika čistega uma*, str. 108: »V tej razpravi namenoma opuščam definicije teh kategorij, čeprav bi jih sicer utegnil poznati.« Kategorije je mogoče definirati skozi njihov vsakokratni odnos do možnosti samozavedanja, in kdor pozna te definicije, ta nujno pozna vedoslovje. – Str. 109: »V sistemu čistega uma bi jih« (te definicije) »lahko upravičeno terjali od mene; tu pa bi zgolj zastrle poglavitno točko.«

Na tem mestu sta si *sistem čistega uma* in *tu* (*Kritika čistega uma*) vendar zoperstavljena, in drugo ni izenačeno s prvim. Težko je uvideti, kako bi se od tedaj, ko je posebno Reinhold vzpodbudil vprašanje o fundamentu in dovršenosti Kantovih raziskav in ko od Kanta ni izšel noben *sistem čistega uma*, kritika mogla sprevreči v *sistem*, nemara zgolj spričo svoje starosti, in zakaj so bila nadaljnja vprašanja, ki so glede na to mesto dovoljena, nekoliko grobo zavrnjena, ko so bila enkrat dejansko postavljena. – Po mojem pa kritika čistega uma nikakor ni brez fundamenta; ta je zelo razločno vsebovan v njej: le da ni zgrajena na njem, in gradbeni materiali – čeprav že lepo pripravljeni – v precej samovoljnem redu ležijo drug poleg drugega in drug na drugem.

ostaja lastna *ta* zasluga, da je filozofijo kot prvi zavestno odvrnil od zunanjih predmetov in jo uvedel v nas same; to je duh* in najbolj notranja duša njegove celotne filozofije, to isto je tudi duh in duša vedoslovja.

Vendar se mi očita, da med Kantovim sistemom in vedoslovjem obstaja neka ključna razlika; to razliko je prav pred kratkim še enkrat podal neki mož, ki, z večjo pravico kakor kdo drugi, zase že od nekdaj utemeljeno meni, da je razumel Kanta, in ki je sedaj pokazal, da je dojel tudi vedoslovje. Reinhold namreč, ki poudarjajoč (*Auswahl vermischter Schriftren*, 2 dela, Mauke, Jena 1797, str. 341), da je avtor vedoslovja s trditvijo, ki sem jo pravkar ponovil in utemeljil, storil krivico *samemu sebi* in posledično seveda *tudi drugim poznavalcem Kantovih spisov*, pravi: »Temelj naše trditve, da našim predstavam ustreza nekaj zunaj nas, je seveda tudi po Kritiki čistega uma navzoč v jazu; vendar le, kolikor se v njem kot dejstvo nahaja *empirično spoznanje* (izkustvo); in kolikor mora biti to spoznanje po svoji *transcendentalni vsebini* (ki tvori le njegovo *formo*) utemeljeno *zgolj v golem jazu* – po svoji empirični vsebini, po kateri ima

-
- * Človek je pač prisiljen pojasnjevati po duhu, če s pojasnjevanjem po črki noče iti naprej. Sam Kant s skromnim priznanjem, da v sebi ne opaža posebnega daru razločnosti, ne pripisuje velikega pomena svojim črkam, in v predgovoru k drugi izdaji Kritike čistega uma, str. XLIV, sam priporoča, da je treba njegove spise pojasnjevati glede na *kontekst* in glede na *idejo v celoti*, torej po duhu in namenu, ki jih imajo posamezna mesta. Kant sam podaja («O nekem odkritju», str. 119 ss.) izjemen zgled pojasnjevanja po duhu in razlage Leibniza, kjer vsi stavki izhajajo iz premise: Ali je res verjetno, da je Leibniz hotel reči to in to in to? Na str. 122 pravi: opredelitev (ki jo je Leibniz podal z izrecnimi besedami), da je *čutnost zmedeni predstavi način*, nas ne bi smela premotiti, temveč naj bi bilo potrebno na njeno mesto postaviti neko drugo, ustrezno njegovemu namenu, *ker da se sicer njegov sistem ne bi skladal s samim seboj*. Prav tako naj bi zatrjeno vrojenost nekaterih pojmov razumeli povsem nepravilno, *če bi jo jemali po črki*. To so Kantove lastne besede. – Torej se vse pač zvede na to: da je treba originalnega filozofskega pisca (o razlagalcih tukaj ne more biti govora; te primerjamo z njihovim avtorjem, če se še ni izgubil) pojasnjevati po duhu, ki dejansko leži v njem, ne pa po tistem duhu, ki naj bi domnevno ležal v njem.

objektivno realnost, pa mora biti utemeljeno v jazu z *nečim* od jaza *različnim*. Dokler je bilo tisto *od jaza različno* kot temelj objektivne realnosti transcendentalnega treba iskati zgolj zunaj jaza, znanstvena forma filozofije ni bila možna.«

Svojih bralcev ne bom prepričal in moj dokaz ne bo temeljit, če ne odstranim tega očitka.

To (zgolj historično) vprašanje je: Ali je Kant izkustvo, po njegovi empirični vsebini, dejansko utemeljil z *nečim od jaza različnim*?

Zelo dobro vem, da so vsi Kantovci, z izjemo gospoda Becka, čigar delo, za katerega tu gre, »Stališče«, je izšlo po vedoslovju, Kanta razumeli tako.* Tako ga razume tudi g. Schulz, ki ga je Kant sam nedavno razglasil za svojega razlagalca in ki ga zaradi te okoliščine tu navajam. Kolikokrat priznava g. Eberhardu, da *objektivni temelj pojavov leži v nečem, kar je reč na sebi* (npr. »Prüfung«, 2. del, str. 99); da so zato *phaenomena bene fundata* ipd. Pravkar smo videli, kako Kanta vse do te ure razlaga Reinhold.

Verjetno bi se zdelo prevzetno in ponižujoče za druge, če bi nastopil nekdo in rekel: izmed množice slovityh učenjakov, ki so svoj čas in moči posvetili razlagi neke knjige, vse do tega trenutka niti en sam ni razumel te knjige drugače kot *povsem narobe*; v njej so našli sistem, ki je ravno nasproten tam podanemu sistemu; namesto transcendentalnega idealizma dogmatizem: *edino jaz pa jo razumem pravilno*. Toda ta prevzetnost bi vseeno utegnila biti le navidezna; kajti upati je, da bodo to knjigo pozneje tudi drugi razumeli enako in da ta edini ne bo ostal edini. Tu ne bi navajal drugih razlogov, zakaj tega, da si kdo drzne oporekati vsem kantovcem, ravno ne bi smeli imeti za prevzetnost.

Vendar je – in to je pri stvari najbolj nenavadno – odkritje, da Kant ne ve ničesar o nečem od jaza različnem, vse prej kot novo. Že

* Gospoda Schellinga ne štejem med razlagalce Kanta, in tudi sam se nisem nikoli potegoval za to čast drugače kot z ono trditvijo in s tem, kar pravim tu.

deset let je lahko vsakdo prebral najtemeljitejši in najcelovitejši dokaz o tem. Nahaja se v Jacobijevem »*Idealismus und Realismus, ein Gespräch*« (Breslau 1787), v prilogi: *Über den transcendentalen Idealismus*, str. 207ss. Tam je Jacobi s Kantovimi lastnimi besedami navedel in primerjal njegove najpomembnejše in najočitnejše izjave o tej točki. Sam nočem še enkrat početi tega, kar je že opravljeno in česar se zagotovo ne bi dalo opraviiti bolje, zato bralce še toliko raje napotujem na navedeno knjigo samo, saj bo celotna knjiga, kakor vsi Jacobijevi filozofski spisi, pač še vedno koristno branje tudi za naš čas.

Naj mi oni razlagalci Kanta dovolijo, da jim zastavim le nekaj vprašanj. Kako daleč pa se po Kantu razteza aplikabilnost vseh kategorij, in še posebej kategorije kavzalnosti? Le na področje pojavov; potemtakem le na to, kar je že za nas in v nas samih. Na kakšen način pa bi tedaj mogli priti do privzetka, da je temelj empirične vsebine spoznanja nekaj od jaza različnega? Mislim, da le preko sklepa od utemeljenega na temelj; torej z aplikacijo pojma kavzalnosti. Tako vidi stvar Kant sam (str. 211 Jacobijevega spisa); in že zato zavrača privzeteke reči, ki bi se na sebi nahajale zunaj nas. Oni razlagalci pa za tokrat pozabijo na temeljno trditev njegovega sistema o veljavnosti kategorij nasploh in s pomočjo srčnega sklepa, ven iz sveta pojavov, prispejo do reči, ki se na sebi nahajajo zunaj nas. Aenesidemus, ki za svojo osebo Kanta seveda prav tako razume na ta način in v svojem skepticizmu, enako kakor oni kantovci, postavlja resničnost spoznanja v skladnost z rečmi na sebi, je dovolj glasno grajal to hudo nekonsekventnost. In kaj so mu na to odgovorili oni kantovci? – Mar Kant ne govori o reči na sebi? Kaj pa mu je tedaj ta reč? *Noumen*, kakor lahko preberemo na več mestih v njegovih spisih. Isto, namreč goli noumen, je tudi pri Reinholdu in Schulzu. Kaj pa je tedaj noumen? Po Kantu, po Reinholdu, po Schulzu, nekaj, kar v skladu z zakoni mišljenja, ki jih je potrebno prikazati in ki jih je Kant prikazal, v *mišljenju* dodamo le mi sami in kar v skladu s temi

zakoni *moramo* dodati;* kar potemtakem *nastane le skozi naše mišljenje*; vendar ne skozi *svobodno*, temveč ob predpostavki jazstva *nujno* mišljenje – in kar potemtakem obstaja *le za naše mišljenje*, za nas misleča bitja. In ta noumen ali reč na sebi, za kaj še ga hočejo uporabljati oni razlagalci? Ta misel reči na sebi je utemeljena z občutkom, ta občutek pa bi radi znova utemeljevali z mislijo reči na sebi. Njihova zemeljska krogla počiva na velikem slonu, in veliki slon – počiva na zemeljski krogli. Njihova reč na sebi, ki je gola misel, naj bi *učinkovala* na jaz! So pozabili na svoje prve besede; in ali je njihova reč na sebi, ki je še ravnokar bila gola misel, zdaj kaj drugega kot gola misel? Ali pa hočejo z vso resnostjo goli misli pripisati izključujoči predikat realnosti, predikat učinkujočnosti? In to naj bi bila tako občudovana odkritja velikega genija, ki s svojo baklo osvetljuje potapljajoče se filozofsko stoletje.

Da je kantovstvo kantovcev dejansko ta pravkar opisani sistem; da dejansko vsebuje to nenavadno zmes najgrobejšega dogmatizma, po katerem reči na sebi vzbujajo vtise v nas, in najodločnejšega idealizma, po katerem vsa bit nastane *le skozi mišljenje* inteligence in ki sploh ne ve za nobeno drugo bit, to mi je še predobro znano. Iz tega, kar bom rekel o tem, izvzemam oba častitljiva moža, ki sem ju imenoval doslej: Reinholda, ker je on, z duhovno močjo in resnicoljubnostjo, ki sta v najvišjo čast njegovi glavi in srcu, opustil ta sistem

* Tu tiči temeljni kamen Kantovega realizma. – Nekaj, kar je navzoče kot reč na sebi, tj. neodvisno od *mene*, *empiričnega*, *si moram misliti z gledišča življenja*, kjer sem le nekaj empiričnega; in kjer ravno zato ne vem nič o svoji dejavnosti v tem mišljenju, *ker ta ni svobodna*. Le s filozofskega gledišča lahko *skleпам* na to dejavnost v svojem mišljenju. V tem je verjetno razlog, da najbistrejši mislec svojega časa, na čigar spis se sklicujem zgoraj, ni sprejel tako pravilno dojetega transcendentnega idealizma, še več, menil je, da ga lahko uniči že z golim prikazom, ker si ni jasno mislil te razlike med obema glediščema in je domneval, da je idealistični način mišljenja naložen v *življenju*; naloga, ki jo je vsekakor dovolj prikazati, da bi jo uničili. – In po mojem mnenju je ravno v tem tudi razlog, da hočejo drugi, ki se razglašajo za privrženca tega idealizma, privzeti še neki realistični sistem *poleg* idealističnega, v katerega ne bodo nikoli znali vstopiti.

(ki ga ima sam sicer še naprej za Kantovega, in edino o tem historičnem vprašanju se z njim ne strinjam); in Schulza, ker on že nekaj časa, še posebej od novih raziskav naprej, v filozofiji ni dal nobenega glasu, zaradi česar je mogoče upravičeno domnevati, da se mu je porodil dvom o njegovem prejšnjem sistemu. Na splošno pa mora vsakdo, ki vsaj toliko obvlada svoj notranji čut, da zna razlikovati mišljenje in bit in obojega ne meša med seboj, uvideti, da takemu sistemu, v katerem je oboje vseeno zmetano vkup, izkazujemo še preveliko čast, če resno govorimo o njem. Vsekakor lahko le od redkih ljudi zahtevamo, da premagajo naravno nagnjenje do dogmatizma in se povzpnejo do prostega leta spekulacije: če to ni bilo možno nekomu z izjemno duhovno močjo, kakor Jacobiju, kako bi mogli kaj takega pričakovati od nekaterih drugih, ki jih tu iz spodobnosti ne bi imenoval? A ko bi vsaj vselej bili in ostali dogmatiki! Da pa so si ti neozdravljivi dogmatiki mogli domišljati, da je Kantova kritika taka, kot jo vidijo oni; da so, ker so bili Kantovi kritični spisi – Bog vedi, po kakšnem naključju – v znanem žurnalu deležni hvale, mogli meniti, da se lahko pač tudi oni prilagodijo modi in postanejo kantovci; da so odtlej v svoji blodnji tekom let popisali marsikatero polo dragocenega papirja, ne da bi v tem dolgem času enkrat samkrat prišli k sebi in doumeli vsaj eno periodo tistega, kar so sami napisali; da si vse do tega dne, potem ko jih je nekoliko močnejše streslo, še zmeraj niso mogli pometi zaspanih oči, ampak raje mlatijo z rokami in nogami po nedobrodošli kalilcih miru; da je radovedno nemško občinstvo željno kupovalo tisti počrnjeni papir in hotelo vpiti njegovega duha; in ga potem seveda znova prepisovalo in to prepisano še v tretje prepisalo, ne da bi sploh opazilo, da ni v njem nobenega smisla: to bo v analih filozofije zmeraj ostalo v sramoto našemu filozofskemu stoletju, in naši zanamci si dogodkov teh let ne bodo znali pojasniti drugače kot z domnevo, da se je tedaj razširila nekakšna duhovna epidemija.

Toda, mi porečejo, če abstrahiramo od citiranega Jacobijevega spisa, ki nam spričo Kantovih lastnih besed vsekakor deluje neprijetno,

je tvoj argument vendarle zgolj v tem: to je nesmiselno, torej Kant tega ni dejal. A tudi če sprejmemo prvo – kar žal moramo –, zakaj Kant ne bi smel izreči tega nesmisla, enako kot mi drugi, med katerimi so nekateri, katerih zasluge priznavaš ti sam in ki jim verjetno ne boš odrekel vsega zdravega razuma? – Odgovarjam: nekaj drugega je iznajditelj sistema, nekaj drugega njegovi pojasnjevalci in privrženci. Kar pri slednjih ne priča o absolutnem pomanjkanju zdrave pameti, pri prvem bi. Razlog je v tem: slednji še nimajo ideje celote; kajti ko bi jo imeli, jim ne bi bilo treba študirati novega sistema; iz *delov*, ki jim jih je podal iznajditelj, morajo to idejo šele sestaviti; in vsi ti deli v njihovem duhu dejansko še niso povsem določeni, zaokroženi in poravnani, dokler se ne sklenejo v naravno celoto. To dojetje delov pa morda zahteva nekaj časa, in med tem časom se lahko zgodi, da posamične dele določijo napak in jih potem, *v odnosu do celote, ki jo je treba vzpostaviti*, a je še nimajo, postavijo v protislovju z njo. Nasprotno pa iznajditelj izhaja iz ideje celote, v kateri so vsi deli združeni, in te dele poda posamič, saj lahko le preko njih posreduje celoto. Naloga prvih je sintetizirati tisto, česar še nimajo, temveč morajo skozi sintezo šele dobiti; naloga drugega je analizirati tisto, kar že ima v sebi. To nikakor ne pomeni, da prvi dejansko mislijo tisto protislovje, ki obstaja med posamičnimi deli in celoto, ki jo je treba sestaviti, katerega bo morda pozneje opazil kdo drugi, ki te dele sestavi; kako namreč, ko pa še niso prišli do sestavitve. Zagotovo pa to pomeni, da je tisti, ki je izhajal iz dejansko sestavljenega, mislil oziroma menil, da misli protislovje, ki je v delih njegovega prikaza; kajti *on* je dele povsem gotovo enkrat že imel razvrščene. Ni nesmisel, če kdo misli zdaj dogmatizem in potem transcendentalni idealizem: tega smo zmožni vsi, in moramo biti, če filozofiramo o obeh sistemih; vendar pa je nesmisel, če bi kdo hotel oboje misliti *kot eno*. Ni nujno, da razlagalec Kantovega sistema dela slednje, avtor tega sistema pa bi bil gotovo to moral, ko bi se njegov sistem zvedel na to združitev.

Te absurdnosti vsaj sam ne morem pripisati nikomur, ki še poseduje svoj um; kako bi jo mogel pripisati Kantu? Dokler ne bo

torej Kant s temi besedami izrecno razglasil, da izvaja občutek iz vtisa reči na sebi; ali, če uporabim njegovo terminologijo: občutek je treba v filozofiji pojasniti iz nekega na sebi zunaj nas navzočega transcendentalnega predmeta, vse dotlej ne bom verjel tistega, kar nam o Kantu poročajo oni razlagalci. Če pa to bo razglasil; potem bom Kritiko čistega uma prej imel za delo nadvse čudnega naključja kot pa za delo glave.

Toda Kant vendarle, odvrčajo nasprotniki, z razločnimi besedami pravi (*K.č.u.*, § 1): »da nam je predmet dan« – »da je to možno tako, da predmet na neki način aficira duha« – »da obstaja neka sposobnost dobiti predstave skozi način, kako smo aficirani od predmetov, ki da se imenuje čutnost«. Pravi celo (Uvod, str. 1): »Kaj naj bi našo spoznavno zmožnost vzdramilo k delovanju, če se to ne bi zgodilo skozi predmete, ki zadevajo naše čute in deloma sami povzročijo predstave, deloma poženejo našo razumsko dejavnost, da jih primerja, povezuje ali ločuje, in tako surovo snov čutnih vtisov predela v spoznanje, ki se imenuje izkustvo.« – To bi bila nekako tudi vsa mesta, ki jih lahko navedejo sebi v prid. Ob tem – če zgolj primerjam mesta z mesti, besede z besedami, in če abstrahiram od ideje celote, ki je po moji predpostavki oni razlagalci sploh še nimajo – najprej vprašam: če teh mest dejansko ne bi bilo mogoče združiti s poznejšimi, neštetokrat ponovljenimi izjavami, da ne more biti govora o učinkovanju nekega na sebi zunaj nas nahajajočega se transcendentalnega predmeta; kako se je tedaj zgodilo, da so ti razlagalci raje dali prednost tem redkim mestom, ki po njihovem zagovarjajo dogmatizem, pred neštetimi mesti, ki zagovarjajo transcendentalni idealizem, namesto da bi obratno dali prednost drugim pred prvimi? Brez dvoma zato, ker se študija Kantovih spisov niso lotili neobremenjeni, temveč so kot edino pravilni sistem, ki ga je pač gotovo moral imeti tudi razumni Kant, že prinesli s seboj kot merilo razlage svoj dogmatizem, najintimneje prepleten z njihovo bitjo, in o dogmatizmu pri Kantu sploh niso iskali pouka, temveč le potrditiv.

Toda ali res ni mogoče združiti teh na videz zoperstavljenih si izjav? Kant govori na teh mestih o *predmetih*. Kaj naj bi pomenil ta izraz pri njem, tega brez dvoma ni potrebno določati nam, temveč lahko prisluhnemo Kantovi lastni opredelitvi o tem. »Razum,« pravi Kant (str. 221 Jacobijeve razprave) »je tisti, ki k pojavu doda objekt (predmet), vtem ko svoje raznoterje *poveže v eno zavest*. Da spoznamo kak predmet, rečemo tedaj, ko v raznoterju zora vzpostavimo sintetično enotnost, in predstava te enotnosti je predstava predmeta =X. *Ta =X pa ni transcendentalni predmet* (tj. reč na sebi), *kajti o tem nikakor ne vemo toliko*.« Kaj je torej predmet? To, kar razum k pojavu *doda, gola misel*. – Predmet *aficira; nekaj, kar je le mišljeno, aficira*. Kaj naj to pomeni? Če imam le kanček logike, nič drugega kot to: *aficira, kakor je, torej je le mišljen kot aficirajoč*. »Sposobnost dobiti predstave skozi način, kako smo aficirani od predmetov« – kaj je ta sposobnost? Ker samo to afekcijo le mislimo, brez dvoma le mislimo tudi tisto, kar jima je skupno; tudi ta sposobnost je le gola misel. Če postaviš kak predmet z mislijo, da te je aficiral, tedaj se v tem primeru misliš kot *aficiran*; in če misliš, da se to zgodi ob vseh predmetih tvoje zaznave, tedaj se misliš kot *aficibilen nasploh* ali, z drugimi besedami: *skozi to svoje mišljenje si pripišeš receptivnost oziroma čutnost*. Tako je predmet *prav tako le mišljen* kot dan: in tako je tudi mesto, vzeto iz uvoda, vzeto le iz sistema *nujnega mišljenja* z empiričnega gledišča, ki ga mora temu sledeča kritika najprej še pojasniti in izpeljati.

Ali potemtakem za pojasnitev spoznanja ne privzemamo sploh nobenega *dotika*, nobene *afekcije*? Da razliko strnem z eno besedo: vse naše spoznanje vsekakor izhaja iz *neke afekcije*; vendar ne *skozi predmet*. Takšno je Kantovo mnenje in to je tudi mnenje vedoslovja. Ker je g. Beck, če sem ga prav razumel, spregledal to pomembno okoliščino, in ker tudi g. Reinhold* ni posvečal dovolj pozornosti

* V njegovem prikazu glavnih momentov vedoslovja, v zgoraj navedenih »Vermischte Schriften«.

tistemu, kar pogojuje postavljanje nejaza in kar ga edino omogoča, se mi zdi primerno, da ob tej priložnosti stvar na kratko razložim. Pri tem bom uporabljal svojo terminologijo in ne Kantove, ker pač prvo obvladam bolj kot drugo.

Kakor gotovo jaz postavljam sebe, tako se postavljam kot nekaj omejenega; zaradi zrenja svojega samopostavljanja. Zaradi tega zora sem končen.

Ta moja omejenost je, ker je postavljanje mene samega pogojeno z menoj samim, izvorna omejenost. – Tukaj bi lahko pojasnjevali še naprej: omejenost mene kot reflektiranega bi lahko pojasnili iz nujne omejenosti mene kot reflektirajočega, tako da bi si postal končen zato, ker lahko mislim le tisto končno; ali obratno, omejenost reflektirajočega bi lahko pojasnjevali iz omejenosti reflektiranega, tako da bi lahko mislil le končno, zato, ker sem končen; vendar takšno pojasnjevanje ne bi pojasnilo ničesar; kajti jaz izvorno nisem ne reflektirajoče ne reflektirano, in nobeno ni določeno z drugim, temveč sem *oboje v njuni združitvi*; te združitve pa seveda ne morem misliti, saj v mišljenju ravno ločujem reflektirano in reflektirajoče.

Vsa omejenost je, zaradi svojega zora in zaradi svojega pojma, *celovito določena* omejenost, ne pa denimo nekakšna omejenost nasploh.

Kot vidimo, je bila iz možnosti jaza izpeljana nujnost *neke omejenosti jaza nasploh*. *Njene določnosti* pa ni mogoče izpeljati od tod, saj prav ona, kot vidimo, pogojuje vse jazstvo. Tu je potemtakem vse dedukcije konec. Ta določnost se kaže kot tisto absolutno naključno, in podaja tisto *zgolj empirično* našega spoznanja. Prav po tej določnosti sem npr. izmed vseh možnih umnih bitij *človek*, po njej sem izmed vseh ljudi ta *določena* oseba itn.

Ta moja omejenost v svoji določnosti se razodene v omejitvi moje praktične zmožnosti (prav na tem mestu je filozofija s teoretičnega področja potisnjena na praktično), in njena neposredna zaznava je *občutje* (sam raje uporabljam to ime kot Kantov *občutek*: to postane

občutek šele skozi odnos do predmeta s pomočjo mišljenja): občutje sladkega, rdečega, mrzlega ipd.

Če pozabimo to izvorno občutje, zaidemo v breztemeljni transcendentalni idealizem in v nedovršeno filozofijo, ki ne more pojasniti tistih predikatov objektov, ki jih lahko zgolj občutimo. Zdi se mi, da je na to stranpot zašel Beck, Reinhold pa je isto domneval za vedoslovje.

Hotenje, da bi še naprej pojasnjevali to izvorno občutje iz učinkovitosti nekega *nekaj*, je tisti dogmatizem kantovcev, ki sem ga pravkar prikazal in ki bi ga sami radi naprtili Kantu. Ta njihov nekaj je nujno tista nadležna reč na sebi. Pri neposrednem občutju je vsega *transcendentalnega* pojasnjevanja konec, in sicer iz zgoraj prikazane razloga. *Empirični* jaz, ki ga opazujemo s transcendentalnega gledišča, pa si vsekakor pojasni svoje občutje; v skladu z zakonom: ni omejenega brez omejujočega; skozi zor si ustvari neko razsežno materijo, na katero skozi mišljenje prenese tisto zgolj subjektivno občutja, kot na njegov temelj, in si šele skozi to sintezo naredi objekt. Nadaljnja analiza in nadaljnje pojasnjevanje njegovega lastnega stanja mu da njegov sistem sveta; in opazovanje zakonov tega pojasnjevanja filozofu njegovo znanost. V tem je vsebovan Kantov *empirični realizem*, ki pa je *transcendentalni idealizem*.

To celotno določnost, potemtakem tudi vsa občutja, ki so možna skoznjo, je treba obravnavati kot določeno *a priori*, tj. absolutno in brez vsakega našega dodatka; prav ona je Kantova *receptivnost*, in nekaj posebnega iz nje je zanj *afekcija*. Brez nje zavesti nikakor ni mogoče pojasniti.

Brez dvoma je neposredno dejstvo zavesti: čutim *se* tako in tako določenega. Ko hočejo ti pogosto hvaljeni filozofi sedaj *pojasniti* to občutje, ali ne opazijo, da hočejo tedaj obesiti nekaj na nekaj, česar v tem dejstvu neposredno ni; in kako bi to mogli storiti, če ne skozi mišljenje, in sicer skozi mišljenje po kaki kategoriji; tukaj po načelu realnega temelja? A če nimajo nekakšnega neposrednega zora reči

na sebi in njenih razmerij, kaj vedo tedaj o tem načelu drugega kot to, da so *oni* primorani misliti v skladu z njim? Potemtakem pravijo zgolj to, da so primorani v mišljenju dodati neko reč kot temelj. Za gledišče, na katerem se nahajajo, jim bomo to priznali in zatrdili tako kot oni. Njihova reč je proizvedena skozi njihovo mišljenje; vendar pa naj bi bila takoj zatem znova reč na sebi, tj. nekaj, kar ni proizvedeno skozi mišljenje. Resnično jih ne razumem; sam si ne morem misliti niti te misli niti razuma, s katerim se misli takšno misel, in res bi si želel, da sem s to pojasnitvijo za zmeraj pretrgal z njimi.

7

Po tem ovinku se vračamo k naši prvi nameri, da opišemo potek vedoslovja in ga ubranimo opazk nekaterih filozofov. Filozof opazuje samega sebe v tistem delovanju, s katerim za samega sebe konstruira pojem samega sebe; smo dejali zgoraj (št. 5): in *on misli to delovanje*, dodajam tu. – Filozof brez dvoma ve to, o čemer govori; vendar pa goli zor ne da nobene zavesti; vemo le tisto, kar pojmuje in mislimo. To pojmovanje svojega delovanja je, kar smo prav tako poudarili že zgoraj, filozofu, ki vendar že ima izkustvo, povsem možno; kajti on že ima pojem *o delovanju nasploh in kot takem*, v nasprotju do njemu prav tako že znane *biti*; in pojem o tem *posebnem* delovanju, kolikor je to deloma delovanje *intelligence* kot take, zgolj idealna dejavnost, nikakor pa ne realno učinkovanje skozi praktično zmožnost v ožjem smislu, deloma pa je to izmed vseh možnih delovanj te *intelligence* kot take le *samo vase vračajoče se* delovanje, ne pa delovanje, ki bi šlo navzven na kak objekt.

Le da pri tem, kakor povesod, tako tudi tukaj, ne smemo pozabiti, da podlaga pojma, tisto, kar je v njem pojmljeno, je in ostane zor. Ničesar si ne moremo absolutno izmisliti ali ustvariti skozi mišljenje; mislimo lahko le tisto, kar je neposredno zrto; mišljenje, ki nima v osnovi nobenega zora, ki ne zajema zrenja, navzočega v istem nedejlivem momentu, je prazno mišljenje: to pravzaprav ni mišljenje;

kvečjemu bi moglo biti mišljenje golega znaka pojma in, če je ta znak, kakor lahko pričakujemo, beseda, brezmiselno izgovarjanje te besede. Svoje zrenje si določim skozi mišljenje zoperstavljenega; to in nič drugega pomeni izraz, da pojnim zor.

Skozi mišljenje postane filozofu delovanje, ki ga misli v njem, *objektivno*, tj. začne mu nastopati kot nekaj, kar, kolikor to misli, inhibira svobodo (nedoločnost) njegovega mišljenja. To je resnični in izvorni pomen objektivnosti. Kakor gotovo mislim, tako mislim nekaj določenega; kajti drugače ne bi mislil in ne bi mislil ničesar; ali z drugimi besedami: svoboda mojega mišljenja, ki bi se sicer lahko naperila na neskončno raznoterje objektov, kakor pač postavim, meri zdaj edinole na to omejeno sfero mišljenja mojega pričujočega objekta; omejena je nanj; svobodno se zadržujem v tej sferi, kadar se ozrem nase; *zadržan* sem od te sfere in skoznj omejen, kadar gledam le na objekt in v mišljenju objekta pozabim samo svoje mišljenje; kar se na stališču običajnega mišljenja vseskozi dogaja.

Pravkar povedano naj pripomore k zgladitvi naslednjih ugovorov in nesporazumov.

Vse mišljenje nujno meri na kako bit, pravijo nekateri. Jazu, iz katerega izhaja vedoslovje, pa ne pripada nobena bit; potemtakem je nemisljiv; in celotna znanost, ki je zgrajena na nečem, kar je v sebi tako popolnoma protislovno, prazna in nična.

Naj mi bo najprej dovoljeno izreči splošno pripombo o duhu, iz katerega izhaja ta ugovor. Ko pojem jaza, ki ga je postavilo vedoslovje, ti modroslovci prenesejo v šolo svoje logike in ga preverjajo glede na njena pravila, brez dvoma mislijo ta pojem; kajti kako bi ga drugače mogli primerjati in postavljati v odnose? Ko ga dejansko ne bi mogli misliti, o njem sploh ne bi mogli navreči ničesar; in tedaj bi jim bil ta pojem v vseh ozirih popolnoma neznan. Vendar jim je, kot vidimo, uspelo vzpostaviti mišljenje tega pojma; potemtakem to vsekakor morajo moči. Ker pa tega glede na svoja že dolgo na pamet naučena in napak razumljena pravila ne bi bili smeli, raje neposredno

zavrnejo možnost dejanja prav v trenutku, ko ga izvedejo, namesto da bi se odrekli temu pravilu; in bolj verjamejo kaki stari knjigi kot svoji lastni, najbolj notranji zavesti. Kako malo morajo ti ljudje opazati, kar počnejo sami! Kako mehanično in celo brez vsake notranje pozornosti in duha so morala biti proizvedena njihova filozofska specimina. Mojster Jourdan je vsaj še menil, da je vse življenje govoril v prozi, ne da bi to vedel, čeprav se mu je to zdelo čudno; oni pa bi na njegovem mestu v najlepši prozi dokazali, da sploh ne morejo govoriti v prozi, ko pa se vendar še niso seznanili z njenimi pravili, pogoji možnosti kake stvari pa pač vsekakor morajo obstajati pred njeno dejanskostjo. Če jim bo kritični idealizem še naprej tako naporen, je pričakovati, da se bodo nazadnje morali prepričati pri Aristotelu, ali dejansko živijo ali pa so že mrtvi in pokopani. Kolikor dvomijo o možnosti, da bi se lahko ovedli svoje svobode in jazstva, že sedaj implicitno dvomijo o tem.

Njihov ugovor, kakor je predložen, bi bilo potemtakem potrebno brez nadaljnega zavrniti, saj sam sebi oporeka in s tem sam sebe uniči. A vseeno pogledjmo, kje pravzaprav tiči razlog nesporazuma! – Vse mišljenje nujno izhaja iz neke biti; kaj naj to pomeni? Če je s tem razumeti stavek, ki smo ga pravkar postavili in razvili: v vsem mišljenju je nekaj mišljenega, neki objekt mišljenja, na katerega se to določeno mišljenje omeji in po katerem se kaže kot omejeno, tedaj je brez dvoma potrebno sprejeti vašo premiso, in vedoslovje je vsekakor nima namena zanikati. Ta objektivnost za golo mišljenje brez vsakega dvoma pripada tudi jazu, iz katerega izhaja vedoslovje, ali, kar je povsem isto, aktu, skozi katerega se jaz konstruira za sebe samega. To objektivnost dobi jaz zgolj skozi mišljenje in jo ima zgolj za mišljenje; to je le *idealna* bit. – Če pa je z bitjo v stavku nasprotnikov potrebno razumeti ne zgolj *idealno*, temveč *realno* bit, tj. nekaj, kar omejuje ne le idealne, temveč tudi realno učinkujočo, pravo praktično dejavnost jaza, nekaj vztrajnega v času, nekaj obstoječega (odpornega) v prostoru, in če zares trdijo, da je mogoče misliti le

nekaj takega: tedaj je to povsem nova in nezaslišana trditev, ki bi jo vsekakor morali podpreti s skrbnim dokazom. Ko bi bili imeli prav, metafizika seveda ne bi bila možna; kajti tedaj bi bil pojem jaza nemisljiv: vendar pa tedaj tudi samozavedanje ne bi bilo možno in zato tudi ne zavest nasploh. Tedaj bi seveda morali nehati filozofirati; vendar oni s tem ne bi pridobili ničesar, kajti tedaj bi morali tudi sami prenehati, da nas spodbijajo. Toda ali je s tem vsaj pri njih samih tako, kot pravijo? Mar se ne v vsakem trenutku življenja oni sami mislijo kot svobodni in učinkujoči? Ali se sami ne mislijo npr. kot svobodni tvorci zelo razumnih in zelo originalnih zasnutkov, ki jih od časa do časa navajajo zoper naš sistem? Pa je sedaj ta »oni sami« nekaj, kar se upira njihovi učinkujočnosti; ali ni to vse prej natanko nasprotje upirajočega, tisto učinkujoče samo? Glede te točke jih moram napotiti nazaj na že povedano (št. 5). Če bi bila jazu pripisana takšna bit, bi prenehal biti jaz; bil bi reč, in njegov pojem bi bil uničen. Pozneje – ne pozneje v časovnem zaporedju, temveč v zaporedju odvisnosti mišljenja – bo seveda tudi jazu, ki pa ostaja in mora ostati jaz v našem pomenu besede, priložena takšna bit; deloma razsežnost in obstojnost v prostoru, in v tem odnosu bo postal določeno telo, deloma identiteto in trajanje v času, in v tem odnosu bo postal duša. Toda naloga filozofije je, da pokaže in genetično pojasni, kako pride jaz do tega, da se misli tako; in vsega tega potemtakem ne sme predpostaviti, temveč mora to izpeljati. – Tako še naprej velja: jaz je izvorno le neko početje; brž ko si ga mislimo kot nekaj dejavnega, že dobimo empirični pojem jaza, ki ga je torej potrebno šele izpeljati.*

* Če na kratko povzamem tisto, za kar gre: *Vsa bit pomeni neko omejenost svobodne dejavnosti*. To dejavnost pa obravnavamo *ali* kot dejavnost gole inteligence (kot subjekta zavesti). Kar je postavljeno le kot omejujoče to dejavnost, temu pripada zgolj *idealna bit*: *gola objektivnost glede na zavest*. Ta objektivnost je v vsaki predstavi, tudi v predstavi jaza, kreposti, npravnega zakona itn., ali pri čistih izmišljotinah, pri štirikotnem krogu, sfingi ipd., *objekt gole predstave*. Ali pa svobodno dejavnost obravnavamo *kot učinkujočo, s kavzalnostjo*; tedaj tistemu, kar jo omejuje, pripada *realna* eksistenca: *dejanski svet*.

Vendar nasprotniki navedenega stavka ne podajajo kar tako brez vsakega dokaza. Dokazati ga hočejo iz logike, in sicer, o Bog, iz načela protislovja.

Če je kaj, kar v naših dneh v oči bijoče kaže žalostno stanje filozofije kot znanosti, tedaj so to takšni dogodki. Če bi kdo o matematiki, o naravoslovju, o kakršnikoli znanosti govoril tako, da bi lahko iz tega razbrali njegovo absolutno nevednost o osnovnih počelih te znanosti, bi ga brez nadaljnega poslali nazaj v šolo, ki jo je prezgodaj zapustil. Edino v filozofiji naj tega ne bi smeli? Če se kdo tu kaže na ta način, mu moramo s poklonom do ostroumnega možakarja dati privatne ure, ki bi jih potreboval, pred celotnim občinstvom, ne da bi smeli pokazati nejevoljo ali smeh. Ali filozofi v dva tisoč letih niso razčistili niti enega stavka, ki bi ga lahko poslej med poznavalci večšine predpostavili brez vsakega dokaza? Če obstaja takšen stavek, potem je to gotovo stavek o razliki med logiko kot zgolj formalno znanostjo in realno filozofijo oziroma metafiziko. – In kaj pravi to tako strašno logično načelo protislovja, ki naj bi z enim zamahom sesulo naš sistem? Kolikor mi je znano, nič drugega kot to: če je neki pojem že določen z neko značilnostjo, tega pojma ne smemo določiti s kako drugo značilnostjo, ki je zoperstavljena prvi. *Skatero* značilnostjo pa je treba izvirno določiti kak pojem, tega ne pove in po svoji naravi tudi ne more povedati; kajti to načelo predpostavlja, da je izvirna določitev že opravljena, in je aplikabilno le ob predpostavki, da je to opravljano. Glede te izvirne določitve se bo treba obrniti po nasvet h kaki drugi znanosti.

Za te modroslovce je, kakor slišimo, *protislovno*, če kakega pojma ne določimo s predikatом realne biti. A kako bi moglo biti to protislovno; razen v primeru, če bi bili ta pojem že določili s tem predikatом, pozneje pa bi mu ga odrekli in bi hoteli, da ostane isti pojem? Kdo pa jim je vendar rekel, naj pojem določijo tako? Kaj ti virtuozi logike ne opazijo, da postulirajo princip in se vrtijo v očitnem krogu? Ali dejansko obstaja kak pojem, ki izvirno, po zakonih

sintetizirajočega, nikakor ne zgolj analizirajočega uma, *ni določen s tistim predikatom realne biti*, o tem se morajo pač poučiti pri zoru; logika jih bo posvarila le pred tem, da ne bi morda pozneje tega predikata vendarle prenesli na ta pojem – razume se, v istem oziru, v katerem so že zatrdili, da ni določljiv z njim. Če pa se morda oni za svojo osebo še ne bi bili povzpeli *do zavesti* tistega zora, v katerem ni nobene biti – zor sam imajo, za to je poskrbljeno že z naravo uma: – če se, pravim, še ne bi bili povzpeli do zavesti tistega zora, tedaj bi bili *vsi njihovi* pojmi, ki bi izvirali le od čutnega zora, vsekakor določeni s predikatom realne biti; in tedaj bi se zmotili zgolj v poimenovanju, če bi menili, da to vedo iz logike; ko pa bi to mogli vedeti le skozi zor svojega ubogega empiričnega sebstva. Oni za svojo osebo bi tedaj vsekakor bili v protislovju s samim seboj, če bi pozneje kak *svoj* pojem mislili brez tega predikata. Naj torej svoje pravilo, ki je v sferi njihove biti vsekakor občeveljavno, kar obdržijo zase in zmeraj zares dobro pazijo, da se res ne bi pregrešili zoper njega. Mi za svojo osebo pa tega pravila ne moremo uporabljati; kajti mi imamo še nekaj pojmov več kot oni, katerih področje ni pod veljavo onega pravila in ki ga oni ne morejo presojati, ker ga zanje sploh ni. Naj še naprej opravljajo svoje posle in nam pustijo opravljati svoje. Tudi če jim priznamo tisti stavek, namreč, da mora biti v vsakem mišljenju neki objekt mišljenja, to nikakor ni logični stavek, temveč je v logiki predpostavljen in samo logiko šele omogoča. Misliti in določati objekte (objekte v zgoraj navedenem pomenu) je docela isto; oba pojma sta identična. Logika podaja *pravila* tega določanja; potemtakem predpostavlja, bi rekel, določanje nasploh kot dejstvo zavesti. Da ima vse mišljenje neki objekt, se da pokazati le v zoru. Misli in bodi v tem mišljenju pozoren, kako to počneš, pa boš brez dvoma ugotovil, da svojemu mišljenju zoperstavljaš neki objekt tega mišljenja.

Neki drugi, pravkar izprašanemu soroden ugovor je ta: Če ne izhajate iz biti, kako boste tedaj brez nekonsekventnosti izpeljali

neko bit? Iz tistega, kar si jemljete za obdelavo, ne boste nikoli spravili ven nečesa, česar v njem ni; če boste seveda svoje delo opravljali častno in si ne boste pomagali s rokohitrskimi triki.

Odgovarjam: Saj tudi ne bo izpeljana nobena bit v smislu, kakor ste vi navajeni razumeti to besedo; nobena *bit na sebi*. Kar je filozof vzel predse, je nekaj po zakonih delujočega: in kar prikaže, je zaporedje nujnih delovanj tega delujočega. Med temi delovanji nastopa tudi takšno, ki se samemu delujočemu kaže kot bit in ki se mu, po zakonih, ki jih je treba podati, nujno mora kazati tako. Za filozofa, ki opazuje z višjega gledišča, to je in ostane delovanje. Bit je zgolj za opazovani jaz; ta misli realistično: za filozofa je delovanje, nič drugega kot delovanje; kajti on, kot filozof, misli idealistično.

Naj ob tej priložnosti povem enkrat povsem jasno: bistvo transcendentnega idealizma nasploh in prikaza v vedoslovju še posebej je v tem, da pojem biti sploh ni obravnavan kot *prvi* in *izvorni* pojem, temveč je obravnavan zgolj kot *izpeljani*, in sicer izpeljan skozi nasprotje do dejavnosti, torej le kot *negativni* pojem. Edino pozitivno je idealistu svoboda; zanj je bit gola negacija prve. Edino pod tem pogojem ima idealizem čvrsto podlago in ostane skladen s samim seboj. Nasprotno pa je za dogmatizem, ki se po svojem varno opira na neko bit, ki da je ni mogoče naprej raziskati ali utemeljiti, ta trditev norost in grozota; kajti edino ona mu pride do živega. Tisto, kar mu je ob vseh nadlogah, ki so od časa do časa prišle nadenj, še zmeraj nudilo zavetje, neko izvorno bit, četudi je šlo le za povsem surovo in brezformno snov, je s tem dokončno odstranjeno, in on stoji tu nag in gol. Proti temu napadu nima nobenega drugega orožja kot pričevanje svoje srčne nejevolje in zagotovilo, da tega, kar mu je zadano, sploh ne razume, sploh noče in ne more misliti. Temu zagotovilu bomo rade volje verjeli in si v zameno izprosili le to, naj se verjame tudi našemu zagotovilu, da mi za svojo osebo pač moremo misliti svoj sistem. Še več, če bi jim bilo nemara tudi to preveč, se lahko vzdržimo celo te zahteve in jim pustimo, da o tem menijo,

kakor jim je drago. Že večkrat smo svečano priznali, da jih ne moremo prisiliti v sprejetje našega sistema, saj je njegovo sprejetje odvisno od svobode.

Dogmatiku preostane edino zagotovilo o lastni nezmožnosti, ki je nekaj zgolj subjektivnega, sem dejal; kajti ideja, da bi se vkopali za občo logiko in zaklinjali Stagiritovo senco, če že sami ne znajo pomagati svojemu telesu, je nekaj povsem novega in bo celo ob splošnem dvomu dobila le malo posnemovalcev; kajti za zavrnitev tega ščita zadošča že drobec šolskega znanja o tem, kaj je pravzaprav logika.

Ne smemo se pustiti preslepiti, ko takšni nasprotniki posnemajo govorico idealizma; jim dati na jeziku prav, ko zagotavljajo, da vedo, da je mogoče govoriti le o *biti za nas*. Oni so dogmatiki. Kajti vsakdo, ki trdi, da mora vse mišljenje in vsa zavest izhajati iz neke biti, naredi bit za nekaj izvirnega, in prav v tem je dogmatizem. S takšno zmešnjavo govoric le še toliko bolj razločno obelodanijo popolno zmedenost svojih pojmov; kajti *bit zgolj za nas*, ki pa je vendarle *izvorna*, naprej neizvedljiva bit, kaj naj to pomeni? Kdo so tisti *mi*, za katere edino je ta bit? So to *intelligence*, kot take? No, tedaj pač stavek: nekaj je za inteligenco, zagotovo pomeni zgolj to: nekaj je predstavljeno skozi njo; in stavek: nekaj je *le* za inteligenco, zgolj to: nekaj je *le* predstavljeno. Potemtakem bi moral biti pojem biti, ki naj bi z nekega gledišča obstajala neodvisno od predstave, vendarle izpeljan iz predstave, ko naj bi bil zgolj skozi njo; in ti ljudje bi se potemtakem strinjali z vedoslovjem bolj, kot bi si to mislili sami. Ali pa so tisti *mi* sami reči, izvirne reči, torej reči na sebi. Kako pa bi tedaj karkoli moglo biti *za* njih in kako bi mogle one same biti za sebe same; ko pa je v pojmu reči vsebovano, da reč zgolj je, *zanjo* pa ni nič? Kaj jim pomeni besedica *za*? Ali je le nekakšen nedolžen okrasek, ki so si ga nadeli modi na ljubo?

8

Od jaza se ne da abstrahirati, je reklo vedoslovje. To trditev je mogoče obravnavati z dveh gledišč. *Ali* z gledišča običajne zavesti, tako da bi bilo z njo rečeno: nikoli nimamo nobene druge predstave kot predstavo nas samih; skozi vse svoje življenje, v vseh trenutkih mislimo zmeraj: jaz, jaz, jaz, nikoli nič drugega kot jaz. *Ali* pa jo obravnavamo z gledišča filozofa, in tedaj bi imela tale pomen: vsemu, kar je mišljeno kot nastopajoče v zavesti, se mora v mislih nujno dodati jaz; v pojasnjevanju določil duha se ne sme nikoli abstrahirati od jaza ali, s Kantovimi besedami: vse moje predstave morajo moči biti spremljane, biti mišljene kot spremljane od: Jaz mislim. Kako nesmiselno bi bilo navajati ta stavek v prvem pomenu in kako klavarno bi ga bilo v tem pomenu spodbijati! Če pa ga vzamemo v drugem pomenu, mu zagotovo ne bo z ničimer oporekal nihče, ki ga je le zmožen razumeti; in ko bi ga bili že prej mislili določeno, bi se bili te reči na sebi že zdavnaj znebili; kajti tedaj bi bili videli, da smo v vsem, kar utegnemo misliti, mi tisto misleče, da potemtakem nikoli ne more nastopiti nekaj neodvisnega od nas, temveč se vse nujno nanaša na naše mišljenje.

9

»Mi za svojo osebo si pod pojmom jaza ne moremo misliti ničesar drugega kot svojo ljubo osebo, v nasprotju do drugih oseb,« – izpovedujejo drugi nasprotniki vedoslovja. – »Jaz pomeni mojo določeno osebo, kakor se jaz pač imenujem, Cajus ali Sempronius, v nasprotju z vsemi drugimi, ki se ne imenujejo tako. Če pa sedaj abstrahiram, kakor zahteva vedoslovje, od te individualne osebnosti, mi več ne ostane nič, kar bi bilo mogoče označiti z *jaz*; kar preostane, bi prav tako lahko imenoval tudi *ono*.«

Kaj pravzaprav hoče povedati ta ugovor, ki je izrečen s takšno drznostjo? Ali govori o izvorni realni sintezi pojma individua (njihove ljube osebe in drugih oseb) in ali hočejo torej reči: v tem pojmu ni

sintetizirano nič drugega kot pojem nekega objekta nasploh, *onega*, in razloček od drugih njemu enakih, ki so zato prav tako ono in nič drugega; ali pa se ugovor opira na običajno jezikovno rabo, in hočejo reči: z izrazom: *jaz* ni v jeziku označeno nič več kot individualnost? Kar zadeva prvo, mora pač gotovo vsakdo, ki je še pri sebi, uvideti, da z razlikovanjem kakega objekta od njemu enakih, torej od drugih objektov, nastane zgolj *določeni objekt*, nikakor pa ne določena oseba. S sintezo pojma osebe pa je povsem drugače. *Jazstvo* (vase vračajoča se dejavnost, subjekt-objektivnost, ali kakor že hočete) je izvorno zoperstavljeno *onemu*, goli objektivnosti; in postavljanje teh dveh pojmov je absolutno, pogojeno ni z nobenim drugim postavljanjem, je tetično, ne sintetično. Na nekaj, kar je bilo v tem prvem postavljanju postavljeno kot ono, kot goli objekt, kot nekaj zunaj nas, je [nato] prenesen pojem jazstva, ki je nastal v nas samih, in je sintetično združen z njim; in šele skozi to pogojeno sintezo nam nastane neki *ti*. Pojem *ti* nastane iz združitve onega in jaza. Pojem jaza v tem nasprotju, torej pojem individua, je sinteza jaza s samim seboj. To, kar v opisanem aktu postavi samega sebe, postavi ne nasploh, temveč *kot jaz*, sem jaz; in to, kar je v istem aktu postavljeno kot jaz, postavljeno *skozi mene* in ne *skozi sebe*, si ti. Brez dvoma se sedaj da abstrahirati od tega produkta sinteze, ki jo je treba prikazati; kajti kar smo sintetizirali sami, pač moremo tudi znova analizirati; in to, kar preostane po tej abstrakciji, je jaz nasploh, tj. ne-objekt. Razumljen v tem smislu, bi bil ta ugovor prav nesmiseln.

Ali pa se ti nasprotniki opirajo na jezikovno rabo? Ko bi imeli prav glede tega, da je beseda *jaz* v jezikovni rabi doslej pomenila le individua, ali bi tedaj od tod, da še nismo opazili in v jeziku označili nekega razločka, na katerega je treba pokazati v izvorni sintezi, res sledilo, da ga ne bi smeli nikoli opaziti in nikoli označiti? Toda ali sploh imajo prav vsaj glede tega? O kateri jezikovni rabi govorijo? O filozofski? Že zgoraj sem pokazal, da jemlje Kant pojem čistega jaza v istem smislu kot vedoslovje. Ko je rečeno: *jaz* sem misleče v

tem mišljenju; mar se tedaj morda zoperstavljam zgolj drugim osebam zunaj sebe; mar se, nasprotno, ne zoperstavljam vsemu mišljenemu? »Načelo nujne enotnosti apersepcije je samo identitetni in s tem analitični stavek,« pravi Kant (*K.č.u.*, str. 135). To pomeni isto, kot sem pravkar rekel sam: jaz ne nastane skozi nobeno sintezo, katere raznoterje bi lahko še naprej razgradili, temveč skozi absolutno tezo. Ta jaz pa je jazstvo nasploh; kajti pojem individualnosti očitno nastane skozi sintezo, kakor sem pravkar pokazal; in načelo individualnosti je sintetični stavek. – Reinhold v svojem načelu zavesti govori o subjektu, po naše: o jazu; resda zgolj kot o predstavljajočem; vendar to tu stvari ne spremeni. Mar se tedaj, ko se kot predstavljajoče razlikujem od predstavljenega, razlikujem zgolj od drugih oseb ali pa se razlikujem od vsega predstavljenega kot takega? Celo pri zgoraj pohvaljenih filozofih, ki pred raznoterjem predstav ne predpostavljajo jaza, kakor Kant in vedoslovje, temveč ga zmašijo skupaj iz njega: – mar je njihovo eno misleče v raznoterem mišljenju le individuum ali pa ni to vse prej inteligenca nasploh? Z eno besedo: ali res obstaja en sam sloveč filozof, ki bi se pred njimi dokopal do odkritja: jaz pomeni le individuum, in če abstrahiramo od individualnosti, preostane le objekt nasploh?

Ali pa govorijo o običajni jezikovni rabi? Da bi to preveril, sem prisiljen navesti primere iz običajnega življenja. – Če komu v temi zakličete: Kdo je?, in vam ta, ob predpostavki, da poznate njegov glas, odvrne: Jaz; tedaj je jasno, da govori o sebi kot o tej določeni osebi in da ga je potrebno razumeti: Jaz, ki se imenujem tako in tako, in nihče izmed vseh drugih, ki se ne imenujejo tako; in to zato, ker s svojim vprašanjem, *kdo* je, že predpostavljate, da je nasploh umno bitje, in hočete zdaj le vedeti, katero določeno bitje izmed možnih umnih bitij je. Če pa bi denimo – naj mi bo dovoljen ta primer, ki se mi zdi še posebej ustrezen – kaki osebi kaj šivali, krojili ipd. na oblačilu, ki bi bilo na njenem telesu, in bi nenadoma ranili njo samo, bi verjetno zavpila: Poslušaj, to sem *jaz*, vbodel si *mene*.

Kaj bi hotela povedati s tem? Ne, da je ta določena oseba in nobena druga; kajti to pač sami dobro veste; temveč da to, kar ste vbodli, ni njeno mrtvo in brezčutno oblačilo, temveč njeno živo in občutljivo sebstvo; česar niste vedeli. S tem jazom se ne razlikuje od drugih oseb, temveč od stvari. V življenju nenehno nastopa to razlikovanje, in brez njega ne moremo storiti niti koraka na tleh niti premakniti roke po zraku.

Skratka, jazstvo in individualnost sta zelo različna pojma, in zelo razločno je mogoče opaziti, da je slednji sestavljen. S prvim se zoperstavljamo vsemu, kar je zunaj nas, ne zgolj osebam zunaj nas; in z njim zajemamo ne le svojo določeno osebo, temveč svojo duhovnost nasploh; in tako se ta beseda uporablja v filozofskem in v običajnem jeziku. Navedeni ugovor potemtakem priča ne le o nenavadni brezmiselnosti, temveč tudi o veliki nevednosti in nepoznavanju najbolj običajne filozofske literature.

Vendar oni vztrajajo pri svoji nezmožnosti, da bi mislili zadani jim pojem, in njihovim besedam moramo verjeti. Ne, da nasploh ne bi imeli pojma o čistem jazu, glede na golo umnost in duhovnost; kajti tedaj bi morali opustiti postavljanje ugovorov, enako kot mora to opustiti klada: temveč jim manjka *pojem tega pojma* in do njega se ne morejo povzpeti. Gotovo ga imajo v sebi; le da ne vedo, da ga imajo. Razlog te njihove nezmožnosti ne tiči v kaki posebni šibkosti njihove miselne moči, temveč v šibkosti njihovega celotnega karakterja. Zadnji smoter njihovega delovanja, torej tudi meja njihovega razločnega mišljenja, je njihov jaz v smislu, kakor to besedo jemljejo oni, tj. njihova individualna oseba. To je zanje edina resnična substanca, in razum je zgolj njena akcidenca. Njihova oseba ni tu kot posebni izraz uma; temveč – um je tu zato, da bi tej osebi pomagal na poti skozi svet, in ko bi se ta oseba mogla enako dobro znajti tudi brez uma, bi lahko um pogrešali in tedaj sploh ne bi bilo uma. To se kaže skozi celotni sistem njihovih pojmov v vseh njihovih trditvah; in mnogi od njih so tako pošteni, da tega sploh ne prikrivajo. Ti imajo

v priseganju na svojo nezmožnost za svojo osebo povsem prav; le da ne bi smeli dajati objektivne veljave nečemu, kar je le subjektivno. V vedoslovju je razmerje ravno obratno; tam je edino um naseben, individualnost pa le akcidentalna; um smoter in osebnost sredstvo; osebnost le posebni način izražanja uma, ki se mora vedno bolj izgubiti v njegovi obči formi. Za vedoslovje je več en samo um; individualnost pa mora nenehno odmirati. Kdor ne bo najprej svoje volje uklonil v ta red reči, ta tudi nikoli ne bo dobil resničnega smisla vedoslovja.

10

To, da je vedoslovje mogoče razumeti le ob nekaterih pogojih, ki morajo biti izpolnjeni pred tem, jim je bilo že tolikokrat rečeno. Tega nočejo več poslušati; in to odkritosrčno opozorilo jim daje priložnost za novo obtožbo proti nam. Vsako prepričanje se mora dati sporočiti s pojmi, in ne le sporočiti, temveč tudi izsiliti, zatrjujejo. Izjavljati, da je naša znanost le za nekatere privilegirane duhove, vsi ostali pa da v njej ne morejo videti ničesar in razumeti ničesar, naj bi bilo nekaj zlobnega, nesramno zanesenjaštvo ipd.

Najprej bi pogledali, kaj je vedoslovje zares zatrnilo o tej točki. Ne trdi, da obstaja nekakšna izvorna in prirojena razlika med ljudmi in ljudmi, zaradi katere so nekateri sposobni misliti in naučiti se nekaj, česar drugi spričo svoje narave nikakor ne morejo misliti. Um je vsem skupen in je pri vseh umnih bitjih povsem isti. Kar je kot zasnova prisotno v enem umnem bitju, to je prisotno v vseh. Še več, kot smo že večkrat priznali tudi v tej razpravi, pojmi, za katere gre v vedoslovju, dejansko učinkujejo v vseh umnih bitjih, učinkujejo z nujnostjo uma; kajti na njihovi učinkujočnosti temelji možnost vse zavesti. Čisti jaz, ki ga oni po lastni obdolžitvi ne morejo misliti, je v temelju vsega njihovega mišljenja in nastopa v vsem njihovem mišljenju, saj se vse mišljenje vzpostavi le skozenj. Do tod gre vse mehanično. Toda, uvideti pravkar zatrjeno nujnost, misliti samo to

mišljenje, tega v mehanizmu ni; za to se je potrebno s svobodo povzpeti do neke povsem druge sfere, ki je ne posedujemo že neposredno s svojim obstojem. Če ta zmožnost svobode ne obstaja in se ne izvaja, ne more vedoslovje s človekom opraviti nič. Edino ta zmožnost daje premise, na katerih gradi naprej. – Vsaj tega ne bodo tajili, da vsaka znanost in vsaka umetnost predpostavlja nekatera predznanja, ki jih moramo imeti, preden lahko prodremo v znanost ali umetnost. – Če so samo predznanja tisto, bi utegnili odgovoriti, kar nam manjka, nam jih boste že posredovali. Podajte jih pač enkrat določno in sistematično. Ali ni napaka pri vas samih, ko kar naravnost pristopite k stvari in od občinstva pričakujete, da vas bo razumelo, še preden posredujete preliminarna spoznanja, o katerih nihče razen vas ne ve ničesar? Odgovarjamo: razlog je ravno v tem, da teh spoznanj ni mogoče posredovati na sistematičen način, da se jih ne da vcepiti ali si jih pustiti vcepiti: z eno besedo, da gre za znanja, ki si jih lahko priskrbimo le sami iz sebe, na podlagi že pred tem dosežene pripravljenosti. Vse sloni na tem, da se skozi stalno uporabo svobode *z jasno zavestjo* resnično intimno ovemo svoje svobode in da nam ta postane draga čez vse. Ko bo pri vzgoji od najnežnejše mladosti naprej glavni smoter in načrtni cilj zgolj razvijati notranje moči gojenca, ne pa jih usmerjati; ko se bo začelo človeka oblikovati za njegovo lastno rabo in kot instrument za njegovo lastno voljo, ne pa kot brezdušni instrument za druge, tedaj bo vedoslovje splošno razumljivo in lahko razumljivo. Oblikovanje celotnega človeka od njegove najbolj rane mladosti; to je edina pot za razširitev filozofije. Vzgoja se mora najprej zadovoljiti s tem, da je bolj negativna kot pozitivna; le vzajemno učinkovanje z gojencem, ne pa vplivanje *nanj*: – prvo, kolikor je možno, tj. prvo si mora vsaj stalno zastavljati za cilj in postati drugo le tam, kjer ne more biti prvo. Dokler si vzgoja, naj bo z razločno zavestjo ali brez nje, zastavlja nasprotni smoter, dokler si prizadeva le za uporabnost za druge in ne upošteva, da je princip rabe prisoten tudi v individu; in dokler na ta način že v

najbolj rani mladosti izruje korenino samodejavnosti in človeka navadi, da se nikoli ne zgane sam, temveč čaka na prvi vzgib od zunaj: vse dotlej bo ostalo izjemni dar narave, ki ga ni moč pojasniti naprej in ki ga zato imenujemo z nedoločeno besedo filozofskega genija, če se sredi obče otopelosti nekateri vseeno povzpnejo do one velike misli.

Glavni razlog vseh zmot teh nasprotnikov je verjetno v tem, da si niso povsem razjasnili, kaj pomeni *dokazati*, in zato niso pomislili, da je v osnovi vsega dokazovanja nekaj sploh nedokazljivega. Tudi o tem bi se bili lahko poučili pri Jacobiju, ki je popolnoma razčistil to in marsikatero drugo točko, o katerih oni ravno tako ne vedo ničesar. – Z dokazom se doseže le pogojena, posredna gotovost; na podlagi njega je nekaj gotovo, če je gotovo nekaj drugega. Če se pojavi dvom o gotovosti tega drugega, je treba to gotovost navezati na gotovost nečesa tretjega in tako vedno naprej. Se bo sedaj to napotovanje nadaljevalo v neskončnost ali pa se nekje nahaja neki zadnji člen? Vem, da so nekateri nagnjeni k prvemu mnenju; vendar ti niso upoštevali, da, ko bi imeli prav, ne bi bili sposobni niti same ideje gotovosti in gotovosti ne bi mogli iskati. Kajti kaj pomeni: biti gotov, vedo le na podlagi tega, da so oni sami o nečem pač gotovi; če pa je vse gotovo le pod pogojem, tedaj ni gotovo nič in tedaj ni nič gotovo niti pod pogojem. Če pa obstaja kak zadnji člen, pri katerem ni več mogoče spraševati, zakaj je gotov, potem obstaja nekaj nedokazljivega, kar je v temelju vsega dokazovanja.

Zdi se, da niso pomislili, kaj pomeni: *nekomu* nekaj dokazati. Tedaj mu pokažemo, da je po zakonih mišljenja, ki nam jih priznava, neko prepričanje že vsebovano v nekem drugem prepričanju, ki ga zastopa sam; in da nujno sprejema tudi prvo, saj po lastnem zatrtjevanju sprejema drugo. Vsako sporočanje prepričanja s pomočjo dokaza potemtakem predpostavlja, da se obe strani strinjata vsaj o nečem. Kako bi se moglo vedoslovje posredovati dogmatiku, ko pa se z njim, kar zadeva *materialno* spoznanja, *ne strinja niti v eni sami*

*točki; ko potemtakem manjka tisto skupno izhodišče, iz katerega bi lahko izhajala oba.**

In nazadnje se tudi zdi, da niso pomislili, da celo tam, kjer takšna skupna točka obstaja, nihče ne more misliti v duši drugega, ne da bi bil sam drugi; da mora računati na samodejavnost drugega in mu ne more dati določenih misli, temveč ga lahko le navaja, da te določene misli misli sam. Razmerje med svobodnimi bitji je vzajemno učinkovanje s svobodo, nikakor ne kavzalnost z mehanično učinkujočo silo. Ta spor se potemtakem, enako kakor vsi spori med nami in njimi, zvede nazaj na tole glavno sporno točko: oni povsod predpostavljajo razmerje kavzalnosti, ker dejansko ne poznajo nobenega višjega razmerja; in na to se potem opira tudi ta njihova zahteva, da jim moramo to prepričanje vcepiti v njihovo dušo, ne da bi bili sami pripravljeni za to in ne da bi bilo treba njim kakorkoli sodelovati pri tem. Mi izhajamo iz svobode in jo, razumljivo, predpostavljamo tudi pri njih. – V tisti predpostavki celovite veljavnosti mehanizma vzrokov in učinkov sicer neposredno oporekajo sami sebi; to, kar pravijo, in to, kar počnejo, je v protislovju. Namreč, vtem ko *predpostavljajo* mehanizem, se povzpnejo preko njega; njihovo mišljenje mehanizma je nekaj, kar se nahaja zunaj njega. Mehanizem samega sebe ne more dojeti, ravno zato, ker je mehanizem. Le svobodna zavest lahko dojame samo sebe. Tu bi torej dobili sredstvo, da jih privedemo na to mesto. Vendar to spodleti ravno zato, ker je ta opazka povsem zunaj njihovega vidnega kroga in ker jim manjka gibčnosti

* To sem že večkrat povedal. Izjavil sem, da z nekaterimi filozofi nimam sploh nobene skupne točke in da oni niso in nikoli ne morejo biti tam, kjer sem jaz. Zdi se, da so imeli to bolj za primero, izdavljeno v nejevolji, kot pa za povsem resno izjavo, saj še naprej ponavljajo zahtevo, naj *jim* dokažem svoj nauk. Svečano moram zagotoviti, da jemljem tisto trditev v najbolj dobesednem pomenu besede, da mislim z njo skrajno resno in da izraža moje najpopolnejše prepričanje. Dogmatizem izhaja iz neke *biti* kot absoluta in njegov sistem se zato nikoli ne povzpne preko biti. Idealizem ne pozna nobene biti sploh, ki bi obstajala sama zase. Z drugimi besedami: prvi izhaja iz nujnosti, drugi iz svobode. Zato se nahajata v dveh med seboj povsem različnih svetovih.

in večšine duha, da bi v mišljenju kakega objekta mislili ne le ta objekt, temveč hkrati tudi svoje mišljenje objekta; celotna opazka, ki je njim nujno povsem nerazumljiva, zato tudi ni namenjena njim, temveč drugim, ki vidijo in bedijo.

Zato ostaja pri že večkrat izrečenem zagotovitlu: nočemo jih prepričevati, ker nemožnega ni moč hoteti; nočemo jim ovreči njihovega sistema, ker tega ne moremo. *Zase* sicer lahko ovržemo njihov sistem; treba ga je ovreči in zelo lahko ga je ovreči; že drobna sapa svobodnega človeka ga podre; le *njim* ga ne moremo ovreči. Mi ne pišemo, govorimo, učimo *zanje*, saj ni niti ene same točke, iz katere bi jim lahko prišli do živega. Če že govorimo *o* njih, to ni zavoljo njih, temveč zavoljo drugih, da bi jih posvarili pred njihovo zmoto in jih odvrnili od njihovega praznega blebetanja, ki nima pomena. Te izjave pa ne smejo imeti za ponižujočo. Če se ob našem opozorilu čutijo ponižane, zgolj razkrivajo svojo lastno slabo zavest in sami sebe javno postavljajo pod nas. Saj se vendar s svoje strani nahajajo v istem položaju proti nam; tudi oni ne morejo nas ne ovreči ne prepričati in ne morejo navesti ničesar, kar bi merilo ali učinkovalo na nas. To pravimo mi sami; in niti najmanj ne bi postali nejevoljni, če bi nam to rekli oni. Tega, kar smo rekli o njih, sploh nismo rekli s hudobnim namenom, da bi jih vznejevoljili; temveč le, da bi njim in sebi prihranili nepotreben trud. Resnično bi nas veselilo, če se ne bi pustili vznejevoljiti. – Tudi v sami stvari ni nič ponižujočega. Vsakdo, ki danes svojemu bratu očita to nezmožnost, se je nekoč nujno sam nahajal v istem stanju. Kajti vsi smo rojeni v njem, in treba je časa, da se povzpneemo nadenj. Ravno tedaj, če nasprotnikom ono opozorilo, ki jim je tako zoprno, ne vzbudi nejevolje, temveč premislek, ali je v njem nemara vendarle resnica, bi se verjetno povzpeli nad očitano nezmožnost. Takoj bi bili enaki nam in vsi očitki bi odpadli. Z njimi bi torej lahko živeli v najmiroljubnejšem miru, ko bi pritrdili temu; in ni naša krivda, če se od časa do časa zapletamo v ostre vojne z njimi.

Iz tega pa obenem izhaja – zdi se mi namreč zelo smotno, da to mimogrede omenim –, da to, ali je kaka filozofija znanost, ni odvisno od tega, ali je *občevaljavna*; kakor so, kot kaže, privzemali nekateri filozofi, ki v svojih zelo zaslužnih delih merijo zlasti na to, da bi bila razumljiva vsem. Ti filozofi zahtevajo nemogoče. Kaj naj pomeni: neka filozofija je dejansko občevaljavna? Kateri so tedaj ti vsi, za katere naj bi veljala? Vse, kar nosi človeški obraz, pač gotovo ne; kajti tedaj bi morala veljati tudi za najobičajnejšega moža, ki mu mišljenje nikoli ni smoter, temveč le sredstvo za njegova neposredna opravila in celo za nedoletne otroke. Torej denimo filozofi? A kdo so tedaj filozofi? Gotovo pač ne vsi tisti, ki so dobili doktorski naziv od filozofske fakultete; ali ki so dali v tisk nekaj, kar imenujejo za filozofsko; ali ki so celo sami člani kake filozofske fakultete? Dajte nam določen pojem filozofa, ne da bi nam pred tem dali določen pojem filozofije, tj. ne da bi nam pred tem dali določeno filozofijo samo! S precejšnjo gotovostjo je mogoče predvideti, da bodo tisti, ki so se po lastnem prepričanju dokopali do filozofije kot znanosti, gladko zavrnili naziv filozofa vsem onim, ki ne priznavajo te njihove filozofije, in da bodo torej sprejemanje svoje filozofije naredili za kriterij filozofa nasploh. Res morajo ravnati tako, če so konsekventni; kajti filozofija je le ena. Avtor vedoslovja je npr. že dolgo tega izjavil, da je on za svojo osebo dejansko tega mnenja, kolikor ne govorimo o vedoslovju kot *individualnem prikazu*, ki ga je mogoče neskončno izpopolniti, temveč o njem kot sistemu *transcendentalnega idealizma*; in on si v nobenem trenutku ne pomišlja, da ne bi tega tu še enkrat priznal z izrecnimi besedami. S tem pa zaidemo v očiten krog. Moja filozofija je dejansko občevaljavna za vse, ki so filozofi, pravi tedaj z vso pravico vsakdo, če je le sam prepričan vanjo; denimo namreč, da razen njega noben smrtnik ne sprejema njenih stavkov: tedaj, dodaja on, za kogar ne velja, pač ni filozof.

O tem mislim sam tako: Tudi če je le eden popolnoma in v vseh trenutkih enako prepričan o svoji filozofiji, če je ob njej popolnoma

skladen s samim seboj, če se njegova svobodna sodba v filozofiranju in vsiljena sodba v življenju popolnoma skladata; tedaj je v tem enem filozofija dosegla svoj smoter in dovršila svoj krog; kajti tedaj ga je zagotovo zopet odložila tam, od koder je on skupaj s celotnim človeštvom prišel: in sedaj v svetu dejansko obstaja filozofija kot znanost, tudi če je razen tega enega ne bi dojel in sprejel nihče; še več, tudi če je denimo tisti eden sploh ne bi znal prikazati zunaj sebe. Tukaj ne smemo podajati trivialnega odgovora, da so bili vsi sistematiki že od nekdanj prepričani v resničnost svojih sistemov. Ta trditev je že v osnovi napačna in izhaja zgolj od tod, da ne vemo, kaj je prepričanje. Kaj je, lahko izkusimo le tako, da imamo sami v sebi polnost prepričanja. Tisti sistematiki so bili prepričani le o tej in oni skriti točki svojega sistema, ki se ga morda niti sami niso jasno zavedali, ne pa o celoti; prepričani so bili le v nekatere skladnosti. To pa ni nobeno prepričanje. Prepričanje je le tisto, kar ni odvisno ne od časa ne od spremembe položaja; kar ni nekaj v duhu naključnega, temveč je samo duh. Prepričani smo lahko le o nespremenljivo in večno resničnem: prepričanje o zmoti je popolnoma nemogoče. V zgodovini filozofije je bilo verjetno res le malo tako prepričanih, morda je obstajal komajda eden, morda niti ta eden. Ne govorim o Starih. Ali si ti sploh so zavestno zastavili vprašanje filozofije v pravem pomenu, – še celo to je dvomljivo. Zato bom upošteval le največje mislece novejšega časa. – Spinoza ni mogel biti prepričan; svojo filozofijo je lahko le *mislil*, ni pa je mogel *verjeti*, saj je bila v direktnem protislovju z njegovim nujnim prepričanjem v življenju, na podlagi katerega se je moral imeti za svobodnega in samostojnega. O njej je bil lahko prepričan le toliko, kolikor je bila resnična, kolikor je vsebovala en del filozofije kot znanosti. Da zgolj objektivno rezoniranje nujno vodi k njegovemu sistemu, o tem je bil prepričan; kajti v tem je imel prav: ni pa pomislil na to, da bi v mišljenju reflektiral na svoje lastno mišljenje, in v tem ni imel prav in tako je s svojo spekulacijo zašel v protislovje s svojim življenjem. Kant bi mogel biti prepričan; toda,

če ga prav razumem, ko je pisal svojo Kritiko, ni bil. Govori o *utvari*, ki se stalno vrača, čeprav vemo, da je *utvara*. – Od kod lahko Kant ve, še posebej, ker je bil prvi, ki je razkril to domnevno utvaro, da se zmeraj vrača, in komu bi se mogla vračati, ko je pisal svojo Kritiko, razen njemu samemu? To je mogel izkusiti le na samem sebi. Vedeti, da se varamo, in se vendarle varati, ni stanje prepričanja in skladnosti s samim seboj, temveč stanje zaskrbljujočega notranjega spora. V mojem izkustvu se ne vrača nobena utvara; kajti v umu nasploh ni nobene utvare. In katera naj bi bila ta utvara? Pač gotovo ta, da so neodvisno od nas zunaj nas navzoče reči na sebi? A kdo to pravi? Pač gotovo ne običajna zavest; kajti ta govori le o *sami sebi* in zato ne more povedati ničesar drugega, kot da so zanj (za nas, s tega gledišča običajne zavesti) navzoče reči same; in to ni utvara, ki bi jo filozofija mogla ali morala odstraniti: to je naša ena resnica. Običajna zavest ne ve ničesar o kaki reči na sebi, ravno zato, ker je običajna zavest, ki pač verjetno ne skače preko same sebe. Napačna je filozofija, ki ta, šele v *njenem* krogu zamišljeni pojem polaga v običajno zavest. To utvaro, ki se ji je povsem mogoče izogniti in ki jo mora resnična filozofija v temelju zatreti, si si potemtakem ustvaril povsem sam, in brž ko si prideš na čisto s svojo filozofijo, se ti oči na stežaj odprejo in utvara se nikoli več ne vrne. Tedaj si v življenju ne boš domišljal vedeti nič drugega kot to, da si končen, in da si končen na *ta določeni* način, ki si ga moraš pojasniti z navzočnostjo *takšnega sveta* zunaj sebe; in tedaj ti več ne bo prihajalo na misel, da bi prekorail to mejo, kakor ti ne pride na misel, da ne bi bil več ti sam. Leibniz je prav tako mogel biti prepričan; kajti pravilno razumljen – in zakaj se sam ne bi mogel pravilno razumeti? – je imel prav. Skrajna lahkota in svoboda duha dajeta slutiti prepričanje; daje ga slutiti spretnost, s katero je svoj način mišljenja prilagajal vsem formam, jo neprisiljeno apliciral na vse dele človeške vednosti, z lahkoto razpršil vse dvome in, nasploh, uporabljal svoj sistem bolj kot instrument kakor kot objekt; sproščenost, prešernost in dobrovoljnost v

življenju navajajo k sklepu o skladnosti s samim seboj: tako je Leibniz morda bil prepričan, in bil je edini prepričani v zgodovini filozofije.*

11

Naj se z dvema besedama spomnim še ene nenavadne zamenjave. Gre za zamenjavo jaza kot intelektualnega zora, iz katerega izhaja vedoslovje, in jaza kot ideje, s katerim se vedoslovje zaključí. V jazu kot intelektualnem zoru leži zgolj forma jazstva, vase vračajoče se delovanje, ki seveda tudi samo postane njegova vsebina; in ta zor je bil zgoraj opisan v zadostni meri. Jaz je v tej podobi *le za filozofa*, in prav s tem, da ga zajamemo, se povzpne do filozofije. Jaz kot ideja pa je navzoč *za jaz sam*, ki ga obravnava filozof; in filozof ga ne postavlja kot svoje lastne ideje, temveč kot idejo naravnega, resda popolnoma izoblikovanega človeka: ravno tako, kakor tudi bit v pravem pomenu ne obstaja za filozofa, temveč *le za preučevani jaz*. Drugo se torej nahaja v povsem drugi vrsti mišljenja kot prvo.

Jaz kot ideja je umno bitje, kolikor je to deloma v sebi popolnoma prikazalo obči um, kolikor je dejansko vseskozi umno in nič drugega kot umno; kolikor je torej tudi prenehalo biti individuum, kar je bilo le spričo čutne omejitve: deloma, kolikor je umno bitje izčrpno realiziralo um tudi zunaj sebe v svetu, ki potemtakem ostane postavljen tudi v tej ideji. Svet ostane v tej ideji kot svet nasploh, kot substrat s temi posebnimi mehanskimi in organskimi zakoni; vendar so ti zakoni v celoti primerni, da prikažejo končni smoter uma. Ideja jaza ima z jazom kot zorom skupno le to, da jaz v obeh ni mišljen kot individuum; v drugem ne zato, ker jazstvo še ni določeno do individualnosti, v prvem obratno ne zato, ker je skozi oblikovanje v skladu z občimi zakoni [njegova] individualnost izginila. Zoperstavljena

* Pronicljiv oris bistva Leibnizove filozofije v primerjavi s Spinozovo najdemo v najnovejšem Schellingovem spisu »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, v uvodu, str. LXVIss. in str. XLIss.

pa sta si v tem, da v jazu kot zoru leži le forma jaza, medtem ko njegov pravi material, ki je misljiv le skozi njegovo mišljenje sveta, sploh ni upoštevan; nasprotno pa je v drugem mišljena celotna materija jazstva. Iz prvega jaza izhaja celotna filozofija in je njen temeljni pojem; do drugega jaza pa ne pride; ta ideja je lahko podana le v praktičnem delu, kot najvišji cilj stremljenja uma. Prvi je, kot rečeno, izvorni zor, in postane pojem na način, ki smo ga v zadostni meri opisali; drugi je le ideja; ni ga mogoče misliti določno, in nikoli ne bo dejanski, temveč se moramo tej ideji le v neskončno približevati.

12

To so, kolikor mi je znano, vsi nesporazumi, ki jih je potrebno upoštevati in glede katerih smemo upati, da jih lahko z jasnim pretresom nekoliko popravimo. Zoper nekatere druge načine vedenja do novega sistema ni nobenega sredstva, in ga tudi ni treba.

Če je npr. neki sistem, katerega začetek in konec in celotno bistvo se zvedejo na to, da je treba individualnost teoretično pozabiti, praktično pa zanikati, razglašen za egoizem; če ga za egoizem razglasijo ljudje, ki se ne morejo povzpeti do uvida v ta sistem ravno zato, ker so sami prikriti teoretični egoisti in očitni praktični egoisti; če se iz sistema sklepa, da ima njegov avtor zlobne srce,* in se iz te zlobnosti avtorja zopet sklepa, da je sistem napačen; tedaj se z razlogi proti temu ne da doseči nič; kajti tisti, ki to pravijo, sami še predobro vedo, da to ni res, in oni imajo povsem drugačne razloge, zakaj to pravijo, kot je ta, da v to verjamejo. Sam sistem jih seveda niti najmanj

* Ali ta način argumentiranja še ni opuščen, bi se tu utegnil vprašati kak dobrodušnež, ki ni povsem seznanjen z najnovejšimi dogajanjem v literaturi. Odgovorjam: Ne, pogostejši je kot kdajkoli prej in uporabljajo ga zlasti proti meni; za zdaj le še ustno, za katedrom ipd., vendar bo kmalu uporabljen tudi v spisih. Napoved tega lahko najdemo v odgovoru recenzenta Schellingovega spisa *o jazu* v A. L. Z. na protikritiko gospoda Schellinga; zoper to protikritiko se seveda ni dalo storiti kaj dosti drugega, kot da se je avtorja in njegov sistem poskušalo spraviti na slab glas.

ne skrbi; pač pa je na drugih mestih avtor utegnil reči to ali ono, kar jim ni všeč, in jim je nemara – Bog vedi, kako ali kje! – na kakšen način v napoto. Ti za svojo osebo delujejo povsem v skladu s svojim načinom mišljenja in svojim interesom; in bilo bi nespametno, če bi jih hoteli pregovoriti, naj slečejo svojo naravo. Če pa tisoči in tisoči, ki o vedoslovju ne vedo niti besede niti niso poklicani, da bi kaj vedeli o njej, in ki niso Judje ali judofili, ki niso aristokrati ali demokrati, niso kantovci ne stare ne kakšne nove šole, in ki celo niso izvirne glave, ki jim je avtor vedoslovja vzel ali zmaknil pomembno odkritje, s katerim so ravnokar hoteli stopiti pred občinstvo, – če ti željno sprejemajo ono trditev in jo ponavljajo in znova ponavljajo edino iz tega interesa, kot se zdi, da bi obveljali za učene in dobro uvedene v skrivnosti najnovejše literature: se da zanje upati, da bodo zavoljo sebe vsaj malo prisluhnili naši prošnji, naj bolje razmislijo, kaj govorijo in zakaj to govorijo!

Prevedel Zdravko Kobe.

Johann Gottlieb Fichte

POSKUS NOVEGA PRIKAZA VEDOSLOVJA

(1797)

Prvo poglavje

Vsa zavest je pogojena z neposredno zavestjo samega sebe

I

Bralec, s katerim moramo doseči skladnost mišljenja, naj nam dovoli, da ga nagovorimo, da ga nagovorimo z zaupnim Ti.

1) Brez dvoma lahko misliš: jaz; in vtem ko to misliš, je, kot ugotoviš v sebi, tvoja zavest ne neki način *določena*; misliš *le* nekaj, prav tisto, kar zajemaš pod tistim pojmom jaza, in se tega zavedaš; in tedaj ne misliš nečesa drugega, kar sicer gotovo prav tako lahko misliš in si nemara že mislil. – Za zdaj mi ne gre za to, ali si v pojmu: jaz strnil več ali manj kot jaz sam. Kajti tisto, za kar mi gre, si zagotovo vključil vanj, in to mi zadošča.

2) Namesto tega določenega bi bil lahko mislil tudi kaj drugega, npr. svojo mizo, svoje stene, svoja okna, in prav gotovo tudi dejansko misliš te predmete, če te pozovem k temu. To storiš na podlagi nekega poziva, na podlagi nekega pojma o tem, kar naj bi mislil; ki bi bil, po tvoji domnevi, lahko tudi kak drugi pojem, pravim jaz. Potemtakem v tem svojem mišljenju, v tem prehajanju od mišljenja jaza k mišljenju mize, sten itn., opaziš dejavnost in svobodo. Tvoje mišljenje je *zate delovanje*. Naj te ne skrbi, da bi mi s tem priznanjem priznal nekaj, za kar ti bo potem žal. Govorim le o dejavnosti, ki se je v tem stanju neposredno oves, in kolikor se je oves. Če pa je nemara s tabo tako, da se ob tem ne bi ovedel nobene dejavnosti – tako je z mnogimi

slavnimi filozofi našega časa – potem se že tu v miru posloviva drug od drugega: kajti odslej naprej ne boš razumel več nobene besede.

Govorim s tistimi, ki me v tej točki razumejo. Vaše mišljenje je delovanje, vaše določeno mišljenje je potemtakem določeno delovanje, tj. to, kar mislite, je ravno tole, ker v mišljenju delujete ravno tako; in bilo bi nekaj drugega (mislili bi *nekaj drugega*), ko bi bili v svojem mišljenju delovali drugače (ko bi bili mislili *drugače*).

3) Tu pa naj bi mislili prav posebej: *jaz*. Ker je to neka določena misel, se, glede na pravkar povedano, nujno vzpostavi skozi neko določeno postopanje v mišljenju; in moja naloga zate, razumni bralec, je ta: da se zares in intimno oveš, *kako* postopaš, ko misliš: *jaz*. Ker morda oba v tem pojmu nisva zajela povsem istega, ti moram pomagati.

Ko si mislil svojo mizo ali svojo steno, si si bil, saj se vendar, kot razumen bralec, zavedaš dejavnosti v svojem mišljenju, v tem mišljenju sam tisto *misleče*; vendar si *mišljeno* nisi bil ti sam, temveč ti je bilo to nekaj od tebe različnega. Skratka, v vseh pojmihi te vrste bi morala biti, kakor boš gotovo ugotovil v svoji zavesti, *misleče* in *mišljeno* dvoje. Vtem ko pa misliš *sebe*, si nisi le *misleče*, temveč hkrati tudi *mišljeno*; *misleče* in *mišljeno* bi morala biti tedaj eno; tvoje delovanje v mišljenju se mora vrniti nate samega, *mislečega*.

Torej – *pojmem ali mišljenje jaza obstoji v delovanju jaza samega nase*; in obratno, *takšno delovanje nase samega da mišljenje jaza, in sploh nobenega drugega mišljenja*. Prvo si pravkar ugotovil sam v sebi in mi priznal; če pa se nemara obotavljaš glede drugega in dvomiš o naši upravičenosti do obrata tega stavka, prepuščam tebi samemu, da poskusiš, če bo skozi vrnitev tvojega mišljenja nate, kot *mislečega*, kdaj nastal kak drugi pojem kot pojem tebe samega; in če bi si lahko mislil možnost, da bi nastal kak drugi. – Potemtakem se oboje, pojem vase vračajočega se mišljenja in pojem jaza vzajemno izčrpata. *Jaz* je tisto samo sebe postavljajoče in nič drugega; samo sebe postavljajoče je *jaz* in nič drugega. Skozi opisani akt ne nastane nič

drugega kot jaz; in jaz ne nastane skozi noben drugi možni akt razen skozi opisanega.

Tu hkrati uvidiš, v kakšnem smislu ti je bilo naloženo mišljenje jaza. Jezikovni znaki so namreč šli skozi roke brezmiselnosti in so privzeli nekaj od njene nedoločnosti; z njimi se ne moremo sporazumeti v zadostni meri. Le s tem, da se navede akt, skozi katerega se vzpostavi kak pojem, je ta pojem popolnoma določen. Stori, kar ti pravim, pa boš mislil, kar mislim jaz. To metodo bomo brez izjeme upoštevali tudi v nadaljevanju naše raziskave. – Tako bi ti morda lahko v svoj pojem povzel marsikaj, česar jaz nisem povzel vanj, npr. pojem svoje individualnosti, saj tista besedica označuje tudi ta pojem. Vse to boš poslej opustil; le tisto, kar se vzpostavi skozi golo vrnitev tvojega mišljenja nate samega, je jaz, o katerem tu govorim.

4) Navedeni stavki, *neposredni izraz našega pravkar opravljenega opazovanja*, bi mogli vzbuditi pomisleke le pod pogojem, če bi jih imeli za kaj več kot za ta neposredni izraz. Jaz se vzpostavi le z vrnitvijo mišljenja nase samega, pravim: in pri tem govorim zgolj o tistem, kar se lahko vzpostavi skozi golo mišljenje; kar, ko jaz mislim tako, neposredno nastopi v moji zavesti, in kar, ko ti misliš tako, neposredno nastopi v tvoji zavesti; skratka, govorim le o pojmu jaza. Tu še sploh ni govora o kaki biti jaza zunaj pojma; ali in koliko je nasploh moč govoriti o taki biti, se bo pokazalo ob svojem času. Da bi torej bralca obvaroval pred vsemi možnimi dvomi in pred vso nevarnostjo, da bi sprejeti stavek v poteku raziskave zopet našel v kakem smislu, ki ga sam ni nameraval sprejeti, k pravkar navedenim stavkom: jaz je postavljanje samega sebe in podobno, dodajam: *za jaz*.

Prav tako lahko tudi takoj navedem razlog za ta pomislek bralca, da ne bi morda sprejel česa preveč; pod pogojem, da nas to ne bo zmedlo: kajti vse to je naključna opazka, ki tukaj pravzaprav ne sodi k stvari in je navržena zgolj zato, da nam ne bi v nobenem trenutku preostala kaka nejasnost. – Tvoj jaz se vzpostavi zgolj skozi vrnitev tvojega mišljenja nate samega, je bilo rečeno. V nekem drobnem

kotičku tvoje duše pa tiči ugovor, – ali: jaz naj bi *mislil*, toda še preden lahko mislim, moram *biti*; ali ta: jaz naj bi mislil *sebe*, se vrnil vase; toda to, kar naj bi mislili, na kar naj bi se vrnil, mora biti, še preden to mislimo ali se na to vmemo. V obeh primerih postuliraš neki od mišljenja ali mišljenosti samega sebe neodvisni *obstoj* samega sebe, ki ga je potrebno temu predpostaviti; v prvem primeru obstoj samega sebe kot *mislečega*, v drugem kot *tistega, ki naj bi ga mislili*. O tem si za zdaj rečem le tole: kdo pa je tisti, ki trdi, da si moral biti še pred svojim mišljenjem? To si brez dvoma ti sam, in to tvoje zatrjevanje je brez dvoma neko mišljenje; in, kakor trdiš še naprej, in mi ti z obema rokama priznavamo, neko nujno mišljenje, ki se ti vsiljuje v tem kontekstu. Toda o tem obstoju, ki ga je treba predpostaviti, veš verjetno le toliko, kolikor ga misliš; in tudi ta obstoj jaza ni potemtakem nič drugega kot postavljenost tebe samega skozi tebe samega. V dejstvu, ki si nam ga pokazal, potemtakem, če ga obravnavamo dovolj natančno, ni vsebovano nič drugega kot to: *k svojemu pričujočemu, do razločne zavesti povzdignjenemu samopostavljanju si moraš misliti neko drugo tako predhodno postavljanje, ki se je zgodilo brez razločne zavesti, na katerega se nanaša pričujoče postavljanje in je pogojeno z njim*. Dokler ti ne pokažemo tega plodnega zakona, po katerem je to tako, se zadovolji z uvidom, da navedeno dejstvo ne pomeni nič drugega kot to, kar je bilo rečeno, da te ne bi zavedlo.

II

Prehajamo na višje stališče spekulacije.

1) Misli se, in opazaj, kako to počneš, je bila moja prva zahteva. Moral si opazati, da bi me razumel (kajti govoril sem o nečem, kar je lahko le v tebi samem); in da bi lahko v svojem lastnem izkustvu ugotovil za resnično, kar sem ti dejal. Ta *pozornost* na samega sebe v tistem aktu je bilo obema skupno *subjektivno*. Tvoje postopanje v mišljenju samega sebe, ki tudi pri meni ni bilo drugačno, je bilo

tisto, *na kar* si bil pozoren; to je bilo predmet naše raziskave: obema skupno *objektivno*.

Zdaj pa ti pravim: opazaj *svoje opazanje* svojega samopostavljanja; opazaj, kaj si v pravkar opravljeni raziskavi storil sam, in kako si to naredil, da bi opazal samega sebe. Naredi prav to, kar je bilo doslej subjektivno, za objekt neke nove raziskave, ki jo ravnokar začenjamo.

2) Točke, za katero mi gre tu, ni tako lahko zadeti: če pa jo zgrešimo, bo zgrešeno vse, kajti na njej temelji ves moj nauk. Naj mi bralec zato dovoli, da ga popeljem skozi vhod in ga postavim kolikor je le mogoče blizu tistemu, kar mora opaziti.

Ko se zavedaš kakega predmeta – naj bo to stena, ki stoji nasproti –, se pravzaprav, kot si pravkar priznal, zavedaš svojega mišljenja te stene, in le kolikor se zavedaš tega mišljenja, je možna sama zavest stene. Toda da bi se lahko zavedal svojega mišljenja, se moraš zavedati samega sebe. – *Ti* se zavedaš – *sebe*, praviš; potemtakem nujno razlikuješ svoj *misleči* jaz in v njegovem mišljenju *mišljeni* jaz. Da pa bi to mogel, mora biti misleče v onem mišljenju ponovno *objekt* nekega višjega mišljenja, da bi moglo biti objekt zavesti; in tako hkrati dobiš neki novi *subjekt*, ki naj bi se znova zavedal tega, kar je bilo prej samozavedna *bit* [das Selbstbewußtsein]. Tukaj pa še enkrat argumentiram tako kot prej; in potem ko enkrat začnemo sklepati po tem zakonu, mi ne moreš nikjer pokazati mesta, kjer bi morali nehati; potemtakem bomo naprej v neskončnost za vsako zavest potrebovali neko novo zavest, katere objekt naj bi bila prva zavest, in tako ne bomo nikoli prišli do tega, da bi lahko privzeli kako dejansko zavest. – *Ti* se zavedaš sebe, kot zavedanega, zgolj toliko, kolikor se zavedaš sebe kot zavedajočega; vendar je potem tisto zavedajoče znova zavedano, in tako se moraš znova ovesti tistega zavedajočega tega zavedanega, in tako naprej v neskončnost: in sedaj kar poglej, kako boš prišel do neke prve zavesti.

Skratka; na ta način se zavesti sploh ne da pojasniti. – Še enkrat; kaj je bilo bistvo pravkar navedenega rezoniranja in pravi razlog,

zakaj je zavest na ta način nepojmljiva? Tole: vsak objekt pride v zavest zgolj pod pogojem, da se zavedam tudi samega sebe, zavedajočega subjekta. Temu stavku ni mogoče oporekati. – V tej zavesti sebe, je bilo nadalje rečeno, pa sem si sam objekt, in za subjekt tega objekta še enkrat velja tisto, kar je veljalo za prejšnjega; postane objekt in potrebuje neki novi subjekt in tako naprej v neskončnost. V vsaki zavesti sta bila torej subjekt in objekt ločena drug od drugega in vsak je bil obravnavan kot nekaj posebnega; to je bil razlog, zakaj je bila zavest nazadnje nepojmljiva.

Zavest pa vendarle je; potemtakem mora biti ona trditev napačna. Da je napačna, pomeni: velja njeno nasprotje; potemtakem velja naslednji stavek: je neka zavest, v kateri subjektivnega in objektivnega sploh ni mogoče ločiti, temveč sta absolutno eno in isto. Takšna zavest bi bila potemtakem tisto, kar bi potrebovali, da bi pojasnili zavest nasploh. Sedaj se, ne da bi se še naprej ozirali na to, neobremenjeni vračamo nazaj k naši raziskavi.

3) Vtem ko si mislil, kot smo zahtevali od tebe, zdaj predmete, ki naj bi bili zunaj tebe, zdaj samega sebe, si brez dvoma vedel, da, in kaj, in kako si mislil; kajti glede tega smo se mogli dogovoriti med seboj, kar smo zgoraj tudi storili.

Kako pa si prišel do te zavesti svojega mišljenja? Odgovoril mi boš: to sem vedel neposredno. Zavest mojega mišljenja mojemu mišljenju ni denimo nekaj naključnega, šele naknadno dodanega in povezanega z njim, temveč je neločljiva od njega. – Tako boš odgovoril in moraš odgovoriti; saj si svojega mišljenja sploh ne moreš misliti brez njegove zavesti.

Najprej smo torej našli takšno zavest, kot smo jo pravkar iskali; neko zavest, v kateri sta subjektivno in objektivno neposredno združeni. Zavest našega lastnega mišljenja je ta zavest. – Potem, svojega mišljenja se zavedaš neposredno; kako si to predstavljaš? Očitno ne drugače kot tako: tvoja notranja dejavnost, ki gre na nekaj zunaj sebe (na objekt mišljenja), gre hkrati nazaj vase samo in nase samo.

Skozi vase vračajočo se dejavnost pa nam, glede na zgoraj povedano, nastane jaz. Potemtakem si se v svojem mišljenju zavedal samega sebe, in ravno to samozavedanje je bilo tista neposredna zavest tvojega mišljenja; pa naj je bil mišljen kak objekt ali ti sam. – Torej, samozavedanje je neposredno; v njem sta subjektivno in objektivno neločljivo združena in absolutno eno.

Takšna neposredna zavest se z znanstvenim izrazom imenuje *zor*, in tako jo bomo imenovali tudi mi. Zor, o katerem govorimo tu, je *postavljanje sebe kot* postavljaljočega (pač nekaj objektivnega, kar sem lahko tudi jaz sam, kot goli objekt), in nikakor ne denimo *golo postavljanje*; kajti s tem bi se zapletli v zgoraj nakazano nemožnost, da bi pojasnili zavest. Vse bi dal za to, da bi bil razumljen in bi prepričal glede te točke, ki tvori osnovo celotnega tu podanega sistema.

Vsa možna zavest, kot objektivno nekega subjekta, predpostavlja neko neposredno zavest, v kateri sta subjektivno in objektivno sploh eno; drugače je zavest sploh nepojmljiva. Vedno bomo zaman iskali neko vez med subjektom in objektom, če ju ne bomo že izvirno mislili v njuni združenosti. Zato je vsa filozofija, ki ne izhaja iz točke, v kateri sta združena, nujno plitva in nedovršena, in ni zmožna pojasniti tistega, kar naj bi pojasnila, in potemtakem sploh ni filozofija.

Ta neposredna zavest je pravkar opisani zor jaza; v njem jaz nujno postavlja samega sebe, in je potemtakem subjektivno in objektivno obenem. Vsa druga zavest se navezuje nanjo in je posredovana skozi njo; šele v povezavi z njo postane zavest: edino ona pa ni posredovana ali pogojena z ničimer; je absolutno možna in sploh nujna, če naj nastopi kakršna koli druga zavest. – Jaza ne smemo obravnavati kot golega subjekta, kakor je bil skoraj brez izjeme obravnavan doslej, temveč kot subjekt-objekt v navedenem smislu.

Tukaj pa ne govorimo o nobeni drugi biti jaza kot o biti v opisanem samozoru; ali, povedano še močneje, o biti tega zora samega. Jaz sem ta zor in sploh nič drugega, in ta zor sam je jaz. Skozi to postavljanje samega sebe ni proizvedena denimo eksistenca jaza, kot kake

neodvisno od zavesti obstoječe reči na sebi; ta trditev bi bila brez dvoma največja absurdnost. Temu zoru prav tako ni predpostavljena kaka od zavesti neodvisna eksistenca jaza, kot (zroče) reči; to po moji sodbi ni nič manjša absurdnost, čeprav tega seveda ne bi smeli reči, saj so k temu mnenju nagnjeni najslavnejši modroslovci našega filozofskega stoletja. Takšne eksistence ne smemo predpostavljati, pravim; kajti, če ne morete govoriti o ničemer, *česar se ne zavedate*, vse, *česar se zavedate*, pa je *pogojeno s prikazanim samozavedanjem*; *potem ne morete obratno tistega samozavedanja pogojevati z nečim določenim*, *česar se zavedate*, z eksistenco jaza, ki naj bi bila neodvisna od vsega zrenja in mišljenja. Ali morate priznati, da govorite o nečem, ne da bi o tem kaj vedeli, kar boste le težko storili, ali pa morate zanikati, da prikazano samozavedanje pogojuje vso drugo zavest, kar vam bo, če ste me le razumeli, sploh nemogoče. – Tukaj se potemtakem pokaže tudi to, da smo se z našim prvim stavkom, ne le za navedeni, temveč za vse možne primere, neizogibno postavili na stališče transcendentalnega idealizma; in da je povsem eno razumeti tisti stavek in biti prepričan o transcendentalnem idealizmu.

Torej – inteligenca zre samo sebe, zgolj kot inteligenco ali čisto inteligenco, in njeno bistvo obstoji prav v tem samozoru. Ta zor se potemtakem upravičeno, kolikor bi utegnila obstajati še kaka druga vrsta zora, za razliko od nje imenuje *intelektualni zor*. – Namesto besede inteligenca sam raje uporabljam oznako: jazstvo; ker ta oznaka za vsakogar, ki je sposoben vsaj malo pozornosti, najneposredneje označuje vrnitev dejavnosti vase samo.*

* Za izražanje istega pojma se v zadnjem času pogosto uporablja beseda: *sebstvo* [Selbst; samstvo]. Če prav izpeljujem, pomeni celotna družina, h kateri spada ta beseda, npr. isti [sam], itn. taisti [on sam] itn., odnos do nečesa že postavljenega; vendar sploh, kolikor je postavljeno že *skozi sam svoj pojem*. Če sem to postavljeno jaz, se oblikuje beseda *sebe* [sam]. *Sebstvo* potemtakem predpostavlja pojem jaza; in vsa absolutnost, ki je mišljena v njem, je sposojena od tega pojma. V popularnem podajanju je beseda: *sebstvo* morda primernejša zato, ker pojmu jaza nasploh, ki je tedaj vendarle vselej nejasno mišljen zraven, doda poseben poudarek, ki ga običajni

III

Pri opazovanju dejavnosti, ki smo jo zahtevali, je potrebno opozoriti še na eno okoliščino. Vendar naj ta opazka velja le za priložnostno. Na njej neposredno ne bomo gradili naprej; šele spodaj se bo pokazalo, kakšne posledice ima. Le da ne moremo izpustiti priložnosti, ki jo imamo, da jo izrečemo.

V predstavljanju kakega objekta ali samega sebe si ugotovil, da si dejaven. Opažaj še enkrat zares od blizu, kaj je ob tej predstavi dejavnosti nastopilo v tebi. – Dejavnost je agilnost, notranje gibanje; duh se sam odtrga proti absolutno zoperstavljenemu; – s tem opisom nikakor nismo hoteli denimo nepojmljivega narediti pojmljivo, temveč le bolj živo opozoriti na tisti zor, ki je nujno navzoč v vsakem. – Vendar te agilnosti ni moč zreti drugače, in je ne zremo drugače, kakor le kot *odtrganje dejavne moči od nekega mirovanja*; in tako si jo v resnici uzrl, če si le dejansko izvedel to, kar smo zahtevali od tebe.

V skladu z mojim pozivom si mislil svojo mizo, svojo steno itn., in potem ko si v sebi dejavno proizvedel misli teh predmetov, si se znašel v mirni fiksirani kontemplaciji teh misli (*obtutu haerebas fixus in illo*, kakor pravi pesnik). Rekel sem ti: zdaj misli sebe, in opažaj, da je to mišljenje početje. Da bi izvedel, kar je bilo zahtevano, si se moral odtrgati od tistega miru kontemplacije, od tiste določnosti svojega mišljenja, in ga določiti drugače; in le kolikor si opazil to

bralec vsekakor utegne potrebovati: v znanstvenem podajanju pa bi, se mi zdi, moral biti ta pojem poimenovan s svojim neposrednim in lastnim znakom. – Kakšen namen pa naj bi bil dosežen s tem, da oba pojma, pojem sebstva in pojem jaza, postavijo nasproti drug drugemu kot različna in iz prvega izpeljujejo vzvišen, iz drugega pa nizkoten nauk, kakor se je nedavno zgodilo v nekem spisu, namenjenem široki publiki, katerega avtor bi vendarle vsaj historično moral vedeti, da drugo besedo vseeno razumemo tudi v nekem drugem pomenu in da je na tako označenem pojmu v tem pomenu zgrajen neki sistem, ki nikakor ne vsebuje onega nizkotnega nauka: – kakšen namen naj bi bil dosežen s tem, tega se sploh ne da dojeti, če nočemo in ne moremo privzeti sovražnega.

odtrganje in to spremembo določnosti, si se opazil kot dejavnega. Tukaj se sklicujem zgolj na tvoj lastni notranji zor; da bi ti od zunaj demonstriral, kar je lahko le v tebi samemu, tega ne zmorem.

Rezultat tega opažanja bi bilo tole: da smo dejavni, ugotovimo le, kolikor tej dejavnosti zoperstavimo neko mirovanje (neko zadržanje in fiksiranost notranje moči) (Stavek, ki ga tu omenjamo le mimogrede, velja tudi obratno: ne moremo se ovesti mirovanja, ne da bi postavili kako dejavnost. Ni dejavnosti brez mirovanja in obratno. Še več, ta stavek ima občo veljavo in bo v nadaljevanju postavljen v tej svoji obči veljavi: Vsaka določitev, pa naj bo določeno karkoli, se zgodi skozi nasprotje. Tu se ukvarjamo le s tem pričujočim primerom.)

No, katera posebna določnost tvojega mišljenja pa je bila tista, ki je kot mirovanje neposredno predhajala oni dejavnosti, skozi katero si mislil samega sebe; ali, povedano natančneje, ki je bila neposredno povezana z njo, tako da enega nisi mogel zaznati brez drugega? – Dejal sem ti: misli *samega sebe*, da bi označil delovanje, ki naj bi ga izvedel, in ti si me razumel brez nadaljnjega. Potemtakem si vedel, kaj pomeni: jaz. Ni pa ti bilo treba vedeti, in po moji predpostavki nisi vedel, da se ta misel vzpostavi skozi vrnitev dejavnosti vase samo, temveč naj bi se tega šele naučil. Vendar pa glede na zgoraj povedano jaz ni nič drugega kot neko samo vase vračajoče se delovanje; in samo vase vračajoče se delovanje je jaz. Kako bi mogel torej poznati to slednje, ne da bi poznal dejavnost, skozi katero se vzpostavi? Ne drugače kot tako: vtem ko si razumel izraz: jaz, si ugotovil, da si *ti, tj. tvoje delovanje kot inteligenca*, na neki način določen; vendar ne da bi to določeno spoznal ravno *kot delovanje*. Spoznal si ga le *kot določnost* ali *mirovanje*, ne da bi zares vedel ali raziskoval, od kod prihaja tista določnost tvoje zavesti; skratka, tako kakor si me razumel, je bila ta določnost neposredno tam. Zato si me razumel in si mogel svoji dejavnosti, h kateri sem te pozval, dati smotrno usmeritev. Določnost tvojega mišljenja skozi mišljenje tebe

samega je bila potemtakem, in je nujno morala biti, tisto mirovanje, od katerega si se odtrgal k dejavnosti.

Ali, da bo stvar še jasnejša: – ko sem ti dejal: misli sebe, in si to besedo razumel, si v *samem aktu razumevanja* izvedel vase vračajočo se dejavnost, skozi katero se je vzpostavila misel jaza, le ne da bi to vedel, ker na to nisi bil posebej pozoren; in od tod je prišlo tisto, kar si našel v svoji zavesti. Bodi pozoren, kako to počneš, sem ti tudi dejal; in nato si izvedel isto dejavnost, ki si jo že bil izvedel, le da s pozornostjo in zavestjo.

Notranjo dejavnost, zajeto v njenem mirovanju, vseskozi imenujemo *pojem*. Potemtakem je bil pojem jaza tisti, ki je bil nujno združen z zorom jaza in brez katerega bi bila zavest jaza nemogoča; kajti šele pojem dovrši in zaobjame zavest.

Pojem ni nasploh nič drugega kot dejavnost zrenja sama, le da ni zajeta kot agilnost, temveč kot mirovanje in določnost; in tako je tudi s pojmom jaza. Vase vračajoča se dejavnost, zajeta kot fiksna in trajna, s čimer potemtakem sovpadе oboje, jaz kot dejaven in jaz kot objekt moje dejavnosti, je pojem jaza.

V običajni zavesti nastopajo le pojmi, nikakor ne zori kot taki; pa čeprav se pojem, le da brez naše zavesti, vzpostavi le skozi zor. Do zavesti zora se povzdignemo le skozi svobodo, kakor se je pravkar zgodilo z ozirom na jaz; in vsak zavedni zor se nanaša na neki pojem, ki svobodi nakazuje usmeritev. Od tod to, da mora nasploh, kakor v našem posebnem primeru, objekt zora obstajati pred zorom. Ta objekt je ravno pojem. Na podlagi naše pričujoče ekspozicije je razvidno, da pojem ni nič drugega kot zor sam, le da ni zajet kot tak, kot dejavnost, temveč kot mirovanje.

Prevedel Zdravko Kobe.

POVZETKI

SREČA PO 11. SEPTEMBRU

Slavoj Žižek

UDK 159.964.2:343.326

Kako je »11 september« posegel v prostor našega ideološkega samorazumevanja? Kako je spremenil njegove koordinate? Je po deklarirani »vojni proti terorju« zahodna liberalna demokracija še vedno takšna kot je bila prej ali pa pojavi kot diskusija o legitimaciji mučenja kažejo vznik nove, zaskrbljujoče razsežnosti, ki jo je Giorgio Agamben naznačil s pojmom *homo sacer*?

Ključne besede: teror, politika, ideologija, *homo sacer*

REALNO ZLOČINA

Renata Salecl

UDK 159.964.2:343.61

Detomor je izjemno travmatičen zločin, ker izpostavi konfliktno naravo materinstva. Lacanovska psihoanaliza obravnava Medejin uboj otrok kot poskus ženske, da izpostavi svoj manko in vztraja v neki poziciji ne-imeti. V Ameriki sta se v bližnji preteklosti zgodila dva detomora, ki sta zelo pretresla javnost. Susan Smith je ravnala podobno kot Medeja, ko se je z ubojem otrok poskušala postaviti kot »resnična ženska« in ne kot mati. Zelo religiozna in pokorna gospodinja Andrea Yates pa je ubila svojih pet otrok, ker jih je

hotela rešiti vpliva Satana. S pomočjo teh dveh primerov članek analizira razliko med histerijo in psihozo v razmerju do materinske ljubezni.

Ključne besede: psihoanaliza, zločin, detomor, psihoza, histerija

ANTINOMIČNOST PRI KANTU

Zdravko Kobe

UDK: 165.62

Članek obravnava Kantov prikaz antinomičnega spora kot posredni dokaz veljavnosti transcendentnega idealizma. Na primeru t. i. matematičnih antinomij pokaže, da Kantovi dokazi za dogmatika niso veljavni in da so dogmatiki (Leibniz in Kant sam) že vnaprej razrešili Kantov spor. Postavljena je teza, da je pravi vir antinomije v nasprotju med intelektualnimi in čutnimi pogoji spoznanja, tako da je antinomičnost notranja transcendentalnemu idealizmu samemu in njegovemu pojmu objekta izkustva.

Ključne besede: transcendentni idealizem, antinomija, transcendentni videz, um, objekt spoznanja

ABSTRACTS

HAPPINESS AFTER SEPTEMBER 11th

Slavoj Žižek

How did »September 11« intervene into the space of our ideological self-understanding? How did it affect its co-ordinates? Is, after the declared »war on terror,« Western liberal democracy still the same as before, or do phenomena like the discussion on the legitimisation of torture point towards the emergence of a new threatening dimension, best characterised by Giorgio Agamben's notion of *homo sacer*?

Key words: terror, politics, ideology, *homo sacer*

THE REAL OF CRIME

Renata Salecl

Infanticide is extremely traumatic crime, since it exposes the conflicting nature of motherhood. Lacanian psychoanalysis takes Medea's killing of her children as woman's attempt to expose her lack and insist in a position of not-having. In America, there were quite recently two cases of infanticide which shocked the public. Susan Smith made a Medea type of act when by killing her children wanted to present herself as »true woman« and not a mother. And a very religious and submissive housewife, Andrea Yates, killed her five children because she wanted to save them from Satan. With the help of this two cases,

the article analyses the difference between hysteria and psychosis in regard to maternal love.

Key words: psychoanalysis, crime, infanticide, psychosis, hysteria

DAS ANTINOMISCHE BEI KANT

Zdravko Kobe

In dem Artikel wird Kants Darstellung des antinomischen Widerstreits als eines indirekten Beweises des transzendentalen Idealismus betrachtet. Am Beispiel der sogenannten mathematischen Antinomien wird nachgewiesen, dass Kants Beweise für den Dogmatiker keine Gültigkeit haben und dass die Dogmatiker (Leibniz und Kant selbst) Kants Widerstreit schon zum voraus lösten. Es wird behauptet, der eigentliche Ursprung der Antinomie sei im Gegenteil von den intellektuellen und sinnlichen Bedingungen der Erfahrung, so dass das Antinomische dem transzendentalen Idealismus selbst, seinem Begriff des Erkenntnisobjekts, einverleibt ist.

Schlüsselwörter: Transzendentaler Idealismus, Antinomie, Transzendentaler Schein, Vernunft, Erkenntnisobjekt

PROBLEMI 3-4/2002, letnik XL

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnica uredništva: Simona P. Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona P. Grilc

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

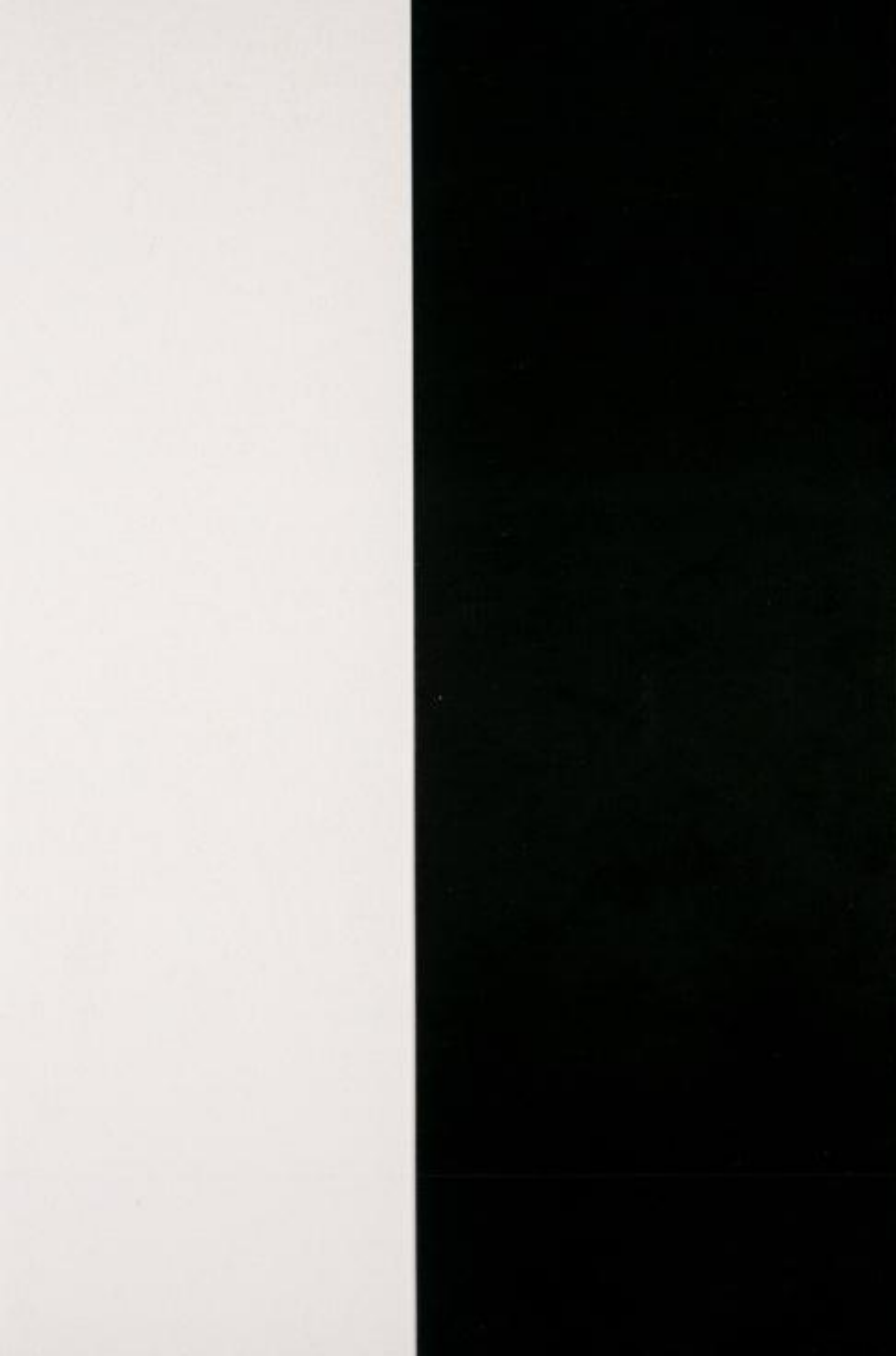
Tisk: Cicero

Naklada: 700 izvodov

Naročnina za leto 2002: 5425 SIT

Cena te številke: 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.





ISSN 0555-2419



9 770555 241012